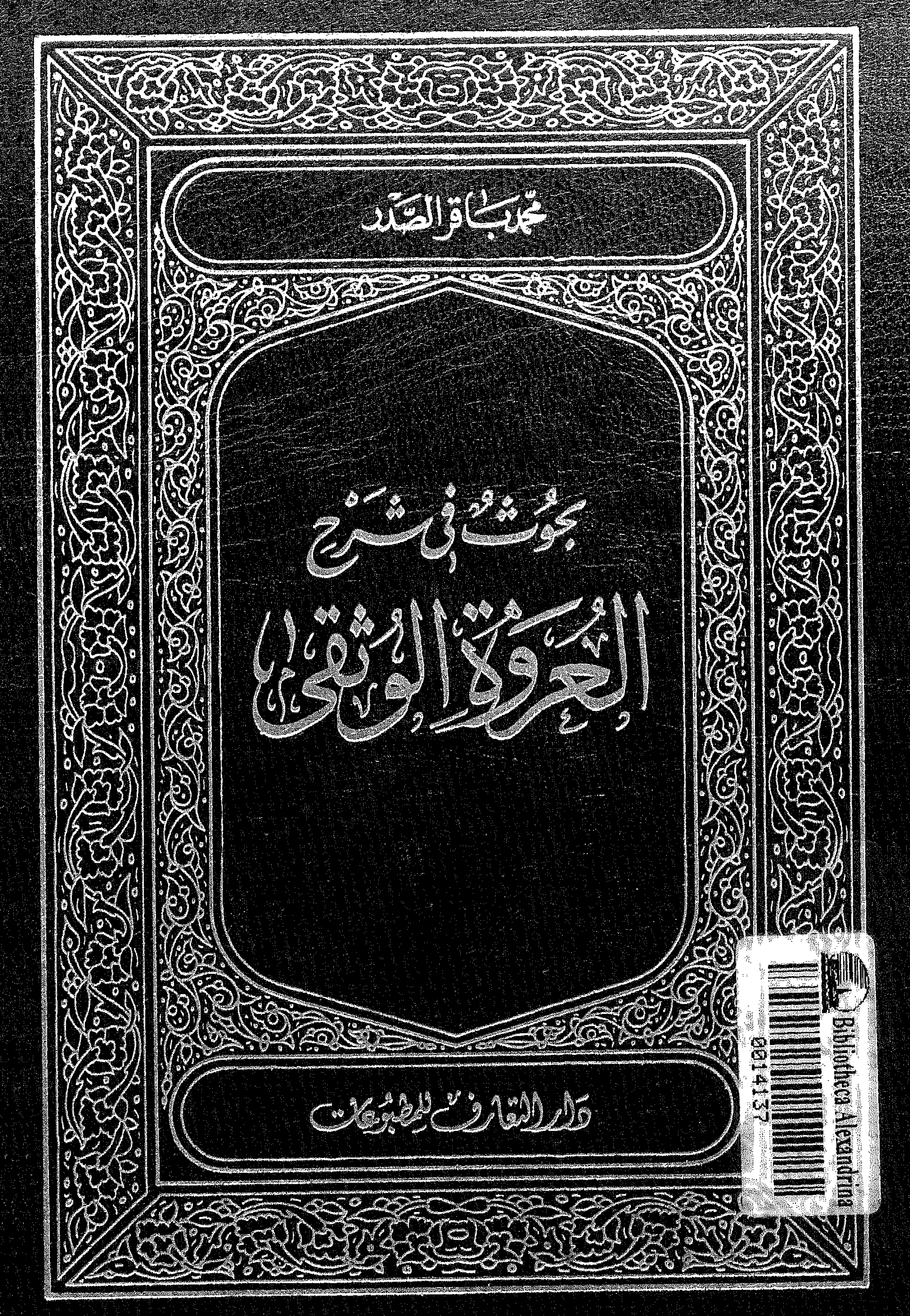
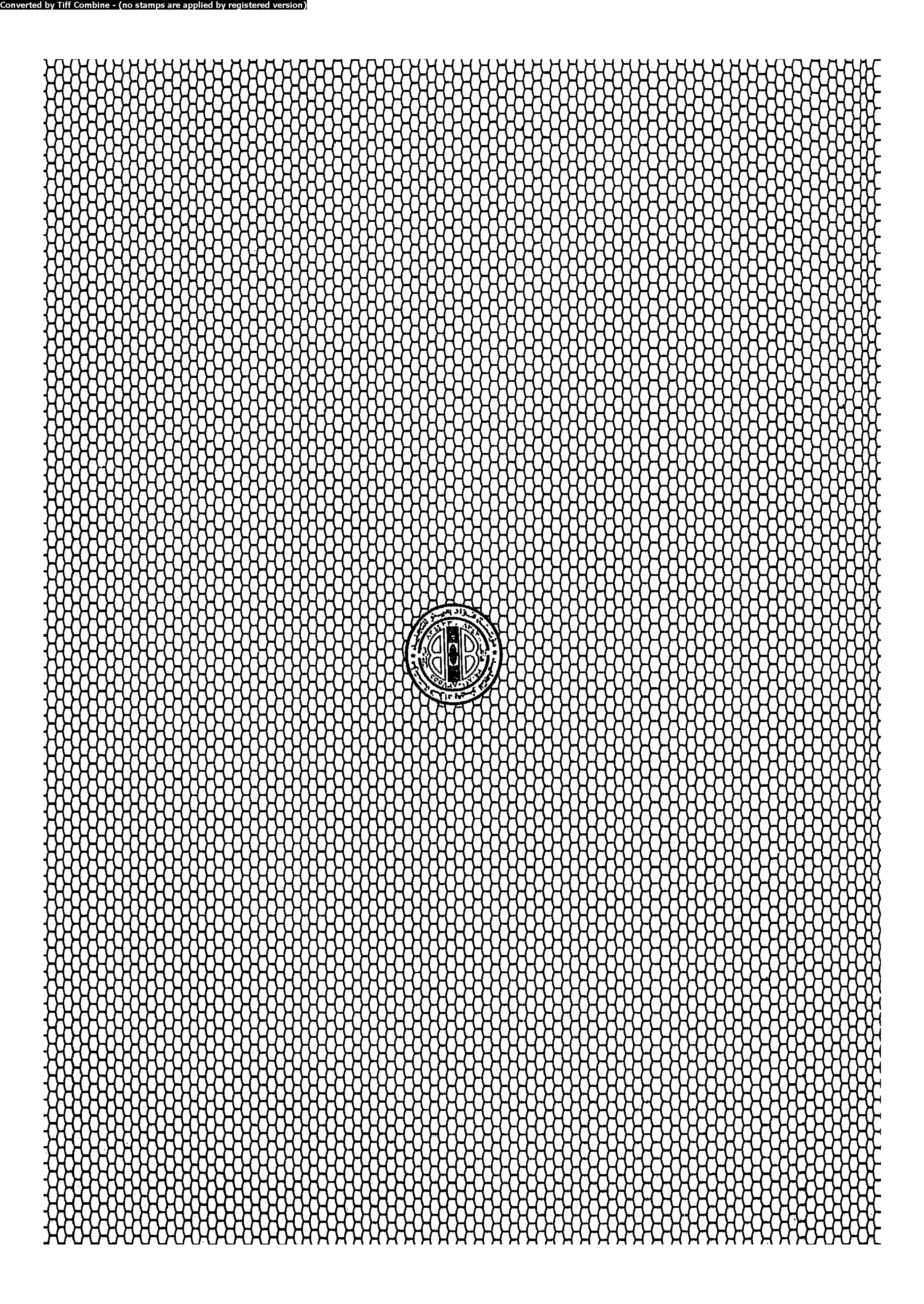
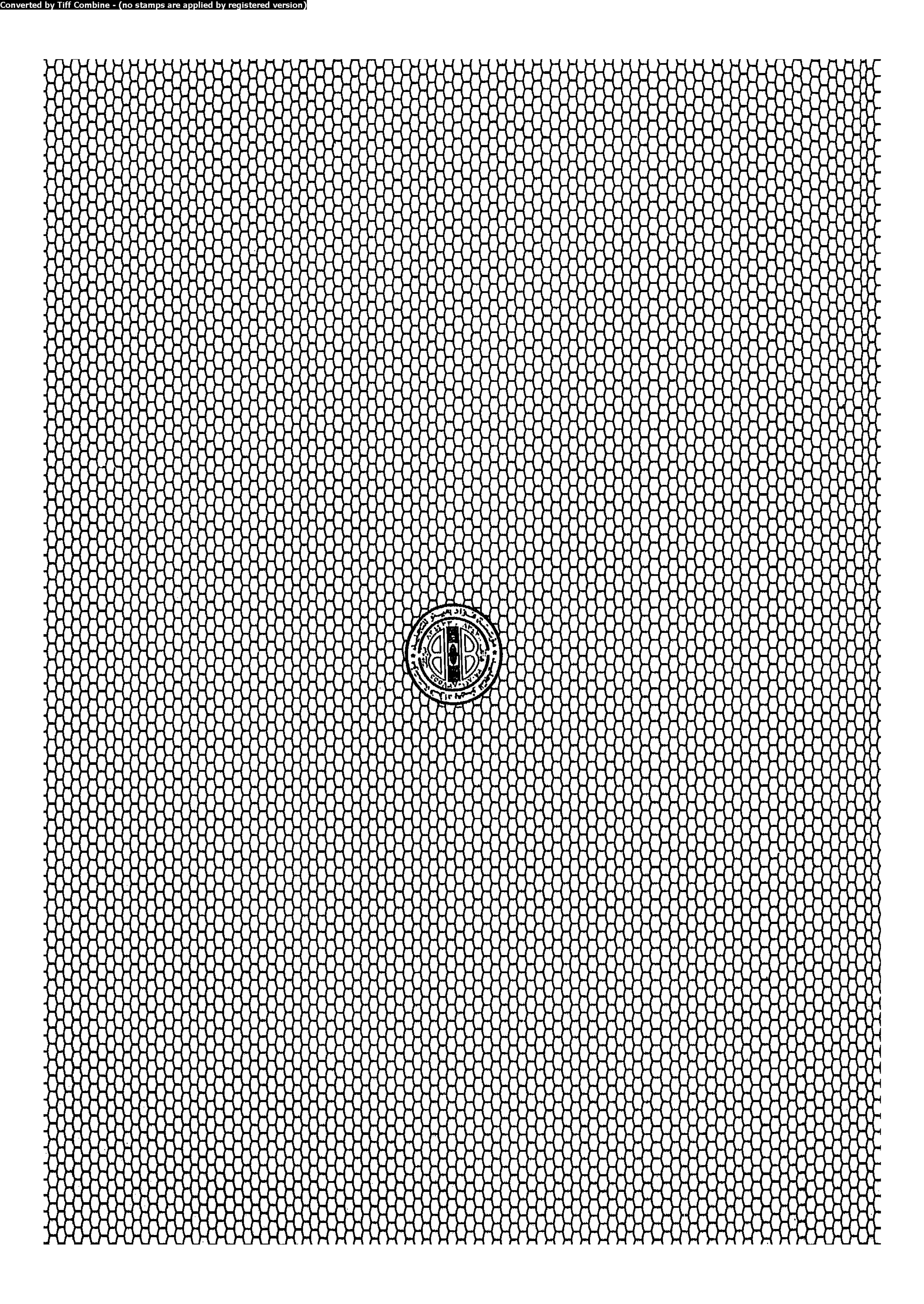

محمد باقر الصدر
بحوث في شرح
العروة الوثقى
١
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0014137







بحوث في شرح

العروة الوثقى

١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ



المكتب: شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش
ص - ب ١١ - ٨٦٠١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بحوث في شرح

العروة الوثقى

الجزء الثالث

دار التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على محمد وآله الطاهرين

فصل

النجاسات اثنتا عشرة :

الأول والثاني : البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه[١] .

---

(١) يشرع الماتن ـ قدس سره ـ في ذكر النجاسات ، مدعياً أنها اثنتا عشرة ، وسوف يتضح خلال البحث ، أنها أقل من ذلك . ثم يبدأ باستعراض كل قسم منها ، فيذكر البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه .

أما البول ، فنجاسته في الجملة من الواضحات ، بل من الضروريات ، إلا أن الكلام في إطلاق هذا الحكم لجملة من الموارد ، إذ قد يقال أن عمدة الدليل على نجاسة البول هو الاجماع القطعي ، لأن الأخبار التي استدل بها على نجاسة البول بوجه عام ، مفادها الأمر بالغسل ، وهو أعم من النجاسة ، إذ قد يكون ملاكه التخلص من فضلات غير المأكول ، فلا يبقى إلا الاجماع ، وهو دليل لبّي لا يصلح لإثبات النجاسة في موارد الخلاف والكلام .

ويرد عليه :

أولاً : أن دليل نجاسة البول من الأخبار ، لا ينحصر بما ورد فيها بلسان

الأمر بالغسل ، بل من جملة أدلتها الأخبار الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة البول[1] ، وهي تدل على نجاسة البول ، وكذلك ما ورد في تشديد البول ، كصحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع):

قال : « ذكر المني وشدَّده وجعله أشد من البول »[2] .

وثانيا : أن أوامر الغسل ، تقتضي باطلاقها وجوب الغسل حتى مع زوال الأثر ، وهذا لا يبقى له وجه إلا النجاسة ، فتثبت النجاسة باطلاق الأمر بالغسل .

وثالثاً : ان بعض تلك الأوامر ، نصٌّ في وجوب الغسل مع زوال العين ، خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الأمر بالتعدد في الغسل ، لوضوح عدم بقاء الأثر بعد الغسلة الأولى .

ورابعاً : ان المتيقن من مطلقات الأمر بالغسل هو بول الانسان ، ومانعية ما لا يؤكل لحمه لا يشمل موضوعها الانسان . والتفكيك في مفاد الأمر بالغسل غير عرفي . نعم ، إذا كان النظر في الاستشكال إلى الأمر بالغسل فيما لا يؤكل لحمه ، فقد يُدَّعى أن موضوعه مطابق لموضوع المانعية ، ولكن الأمر لا ينحصر بذلك .

وخامساً : أن الأمر بالغسل ، يدل عرفاً على النجاسة في المقام وفي سائر المقامات المماثلة .

وهذه الدلالة ، إما باعتبار ظهور الغسل المأمور به بمادته ، في أنه تنظيف وتخلص من القذر ، لدخل ذلك في مدلول المادة لغة ، أو دخله فيها عرفاً باعتباره الاستعمال المطهر عرفاً ، أو بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع ، حيث ان مركوزية كبرى وجود نجاسات في الشريعة ، وكبرى أن الماء مطهر ومزيل لها

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٦ من أبواب النجاسات .

شرعاً ، وعدم ارتكازية نكتة أخرى للغسل كبروياً ، يوجب انسباق ذهن الانسان العرفي المتشرعي من خطاب : اغسل ، إلى كون الغسل بملاك النجاسة . وهذا الملاك بكلا تقريبيه ، هو الوجه العام في استفادة النجاسة من الأمر بالغسل في مختلف الموارد .

وعليه ، فالأخبار الدالة على الأمر بالغسل ، تصلح لإثبات النجاسة ، ودليل النجاسة لا ينحصر بالاجماع . وعلى هذا الأساس ، لا بد من ملاحظة العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسة في الروايات ، لنرى ما إذا كان بالامكان تحصيل مطلق يرجع إليه في إثبات نجاسة كل بول ، ليكون مرجعاً في موارد الخلاف والشك .

وحاصل ما دل على نجاسة البول من الأخبار طوائف .

الأولى : ما دل على نجاسة البول بلا تخصيص أو إضافة ، كرواية ابن أبي يعفور . قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين »[1] . وخبر أبي بصير ، قال : « إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة »[2] .

الثانية : ما دل على نجاسة بول الدّواب ، كخبر محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) : « سئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلِغُ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب . قال : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء »[3] .

بدعوى : أن ظاهر الجواب ، إمضاء التنجس في فرض قلة الماء ، وعدم ردع السائل عما في ذهنه ، من كون ما ذكره موجباً للانفعال . وعنوان الدواب ينطبق على كل حيوان يدب على وجه الأرض ، إذا لم يسلم بالانصراف إلى الدابة العرفية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق .

ولو نوقش بعدم إمكان التمسك باطلاق الامضاء المقتنص ، لعدم كون الامام (ع) ، في مقام البيان من تلك الجهة ، أمكن الاستدلال ـ لولا الخدشة في السند ـ ، برواية أخرى لأبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب . فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه »[1] مع ضم العلم من الخارج ، بأن التغير بغير النجس لا ينجِّس .

الثالثة : ما دل على نجاسة بول كل دابة لم تُعدَّ للأكل ، وإن حُلِّل أكلها شرعاً ، كخبر زرارة ، عن أحدهما (ع) : « في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه . فقلت : أليس لحومها حلالاً . فقال : بلى ، ولكن ليس مما جعله الله للأكل »[2] .بناءاً على استفادة النجاسة من لفظ الكراهة في الرواية .

الرابعة : ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه . كخبر عبد الله ابن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »[3] .

أما الطائفة الأولى ، فباعتبار فَرْض الاصابة فيها للثوب ونحوه ، وكون البول الذي يكون في نطاق ذلك عادة هو بول الانسان ، لا يبعد انصراف البول فيها إلى بول الانسان .

وأما الطائفة الثانية ، فلو تمت فيها رواية سنداً ودلالة ، أمكن الاشكال في إطلاقها ، لاحتمال انصراف كلمة الدواب إلى الدابة الخاصة .

ويبقى بعد ذلك عنوانان . **أحدهما** : عنوان بول ما لا يؤكل ، **والآخر** : عنوان بول ما لا يكون معداً للأكل .

فإن كان ما لا يؤكل ، ظاهراً فيما يحرم أكله ، اختلف العنوانان ، وأمكن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق .
(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب النجاسات .

حينئذ دعوى : رفع اليد عن هذا الظهور ، وتنزيل عنوان ما لا يؤكل على عنوان ما لا يكون معداً للأكل ، بدعوى : حكومة خبر زرارة ، لما فيه من النظر إجمالاً إلى القضية المركوزة في الذهن ، التي يناط فيها حكم النجاسة بالمأكولية . وسيأتي في بحث أبوال الخيل والبغال والدواب تتمة تحقيق لذلك .

وعلى أي حال ، يتحصل اطلاق يدل على النجاسة في حدود بول ما يحرم أكل لحمه على كل حال ، لأنه أضيق العنوانين .

وأما الخُرء ، فلم نعثر على ما يصلح جعله مطلقاً يرجع إليه في مورد الشك . وما قد يدعى كونه مطلقاً صالحاً للرجوع إليه في إثبات الموجبة الكلية أحد أمور .

الأول : صحيح ابن بزيع . قال : « كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) ، عن البئر تكون في المنزل للوضوء ، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها . فوقع (ع) بخطه في كتابي : ينزح دلاء منها »[1] . بدعوى : أن لفظ العذرة ، وإن كانت منصرفة إلى خرء الانسان خاصة ، إلا أنها مستعملة هنا في الأعم ، بقرينة التشبيه بالبعرة .

وفيه : بعد الاغماض عن أن التشبيه لعله بلحاظ تحديد الكمية لا بيان جنس العذرة . والإغماض عن أنها واردة في بئر تكون في المنزل للوضوء ، مما يكون بعيداً عادة عن خُرء غير الانسان والدواب المأكولة ، أن العبرة خرء الحيوان المأكول ، ولا إشكال في عدم نجاسته ، فدلالتها على النجاسة ساقطة في موردها ، فلا يمكن استفادة النجاسة منها في غيره .

أضف إلى ذلك ، أن الأمر بالنزح ، وإن كان صالحاً للارشاد إلى النجاسة وانفعال البئر ـ على ما تقدم في أبحاث ماء البئر ـ ، إلا أنا أثبتنا ، بملاحظة مجموع روايات الباب ، اعتصام البئر ، فتحمل أوامر النزح على درجة من

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب الماء المطلق .

الحزازة والتنزُّه . وهو غير كاشف عن نجاسة الملاقي معه .

نعم ، الانصاف ، أن هذا لا يمنع عن ظهور شخص هذه الرواية ، في أن السائل كان المرتكز في ذهنه نجاسة العذرة وانفعال البئر بها . خصوصاً بقرينة قوله : (ما الذي يطهرها) ، وظاهر سكوت الامام (ع) ، هو إمضاء كلا هذين الارتكازين ، وقد سقط ظهور السكوت في الامضاء عن الحجية ـ بلحاظ انفعال ماء البئر ـ ، وهذا لا يمنع عن التمسك بظهوره في الامضاء لاثبات نجاسة العذرة .

إلا أن هذا التقريب للاستدلال بالرواية ، لا يجدي في إثبات نجاسة الخُرء من كل حيوان بنحو الموجبة الكلية ، إذ لا يوجد دال على أن الارتكاز كان منعقداً بنحو الموجبة الكلية في ذهن السائل .

الثاني : نفس دليل نجاسة البول . بدعوى الملازمة بين نجاسة البول من حيوان ، ونجاسة خرئه . فتكون الروايات الدالة على نجاسة البول من الحيوان مطلقاً ـ لو كان فيها اطلاق ـ ، أو في الموارد الخاصة ، دالة على نجاسة خرئه أيضاً .

وفيه : أنه لو أريد الملازمة المتشرعية ، باعتبار أنهم يرون أن نكتة قذارة البول والخرء مشتركة ، فهي وإن كانت غير بعيدة في الجملة ، إلا أنها لا جزم ببلوغها مرتبة تشكّل ظهوراً لدليل نجاسة البول في نجاسة الخرء أيضاً ، كيف وقد ثبت التفصيل بين الروث والبول في كثير من الموارد ، فحكم بكراهة بول الخيل والحمير والبغال ، وورد الأمر بالغسل منها في روايات كثيرة ، مع عدم ورود شيء من ذلك في روثها .

وثبت أيضاً ، أن بول الانسان أشد قذارة من خرئه ، وأن الغسل من بوله لا بد فيه من التعدد ، بخلافه في خرئه ، بل يكتفى في التطهير منه بالحجر عند الاستنجاء .

فمع ثبوت مثل هذه الأحكام ، كيف يمكن الجزم بوجود ارتكاز متشرعي

على عدم الفرق ، لكي يشكّل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً ؟ .

ولو أريد دعوى الملازمة العرفية الأعم من المتشرعية ، ففسادها أوضح . إذ العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كل حيوان أو خرئه ، فضلاً عن ارتكاز الملازمة بينهما في القذارة .

الثالث : رواية عمّار ، التي نقلها العلاّمة في المختلف عن كتابه ، حيث جاء فيه ، أن الصادق (ع) قال : « خرء الخطّاف لا بأس به ، هو مما يؤكل لحمه ، ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك ، وكل طير يستجير بك فأجره »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله : (هو مما يؤكل لحمه) ، ظاهر في كونه تعليلاً بنفي البأس عن خُرء الخطّاف الذي هو نوع من الطيور ، وليس جملة مستقلة تبرع بها الامام (ع) ، لبيان حلّية أكل لحم الخطّاف ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لناسب عرفاً الاتيان بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها ، مع أنه لم يؤت بشيء من ذلك ، بل جُعلت الجملة تتمة وفضلة لما قبلها ، ولم يفصل بينهما بالعطف ، فيكون هذا سبباً في ظهورها في الارتباط بالحكم السابق ، وأنه تعليل له .

وعليه ، يدل التعليل بمفهومه ، على أن ما لا يحل أكله في خرئه بأس . وهذا يحقق المطلق المطلوب .

ويرد عليه : أن التعليل لا يدل على العلية الانحصارية ، المستلزمة لانتفاء الحكم المعلل عند انتفاء العلة ، فلو قيل : أكرم زيداً لأنه عالم ، لم يدل على عدم وجوب إكرامه لكونه جاراً ولو لم يكن عالماً ، فلا ينعقد للرواية المذكورة مفهوم دال على الانتفاء عند الانتفاء .

ومن ذلك يظهر الحال أيضاً في مثل رواية عمّار ، عن أبي عبد الله

---

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات .

(ع) : قال : « كُلُّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه »[(١)] . فإن لسانها ليس لسان الحصر لينتزع منها المفهوم ، ويجعل دالاً على نجاسة مطلق ما يخرج من الحيوان غير مأكول اللحم .

الرابع : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) قال : « سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ، ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاة . قال : لا ، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء »[(٢)] . بدعوى أن كلمة العذرة ، مطلقة شاملة لتمام افراد المدفوع .

ويرد عليه : مضافاً إلى منع شمول كلمة العذرة ، لأنها لو لم تكن مختصة بعذرة الانسان ، فلا أقل من إجمالها ، وكون عذرة الانسان بنفسها معنى عرفياً لها بحيث يكون إرادتها من اللفظ من باب إرادة معنى اللفظ منه ، لا من باب التقييد . أن الرواية ناظرة سؤالاً وجواباً ، إلى تحقيق حال انفعال الماء وعدمه ، وليست في مقام البيان من ناحية نجاسة العذرة ، ليتمسك باطلاق جواب الامام (ع) من هذه الجهة .

ومنه يظهر الحال في مثل رواية موسى بن القاسم ، عن علي بن محمد (ع) ، في حديث قال : « سألته عن الفارة والدجاجة والحمام وأشباهها ، تطأ العذرة ، ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : إن كان استبان من أثره شيء فاغسله وإلا فلا »[(٣)] . فإنه ، مضافا إلى المناقشة في إطلاق كلمة العذرة في نفسها ، يلاحظ ظهور الرواية ، في النظر إلى حيثية قابلية الحيوان لنقل النجاسة إلى الثوب ، وهذا يعني أن أصل النجاسة للعذرة مفروغ عنه ، فلا يمكن التمسك باطلاق الجواب لإثبات نجاسة مطلق العذرة .

الخامس : رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت أبا

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق .
(٣) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب النجاسات .

عبد الله (ع) ، عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سِنّور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلا يعيد »[1] .

بدعوى : أن الترديد بين الانسان والسِنّور والكلب ، قرينة عرفا على أن هذه العناوين مجرد أمثلة ، وان المقصود جنس العذرة بمعناها العام الشامل لمدفوع الانسان وغيره ، وبعد حمل العناوين المذكورة على المثالية يثبت الاطلاق .

ويرد عليه : أن الحمل على المثالية ، لا يقتضي أكثر من ملاحظة جامع عرفي بين العناوين الثلاثة ، وهذا لا يعيِّن تقديره بنحو من السعة بحيث يشمل الطير مثلاً ، أو السمك ، ليكون مطلقاً فوقياً يرجع إليه في موارد الشك .

هذا مضافاً إلى النكتة التي أشرنا إليها سابقاً ، وهي كون النظر متجهاً إلى حكم آخر مترتب على النجاسة ، وهو بطلان الصلاة مع الجهل ، فحيثية السؤال ، أن ما يبطل الصلاة مع العلم ، هل يبطلها مع الجهل أوْ لا ؟ .

وكلما كان هناك حكمان طوليان ، من قبيل نجاسة العذرة ، وانفعال الماء بالنجس منها ، أو نجاسة العذرة ، ومانعية نجاستها في حق المصلي الجاهل بوجودها ، وكان النظر إلى استطلاع حال الحكم الثاني وحدوده ، كان للرواية ، بقرينة هذا النظر ، ظهور في الفراغ عن أصل الحكم الأول وافتراضه ، فلا يتمسك باطلاقها من ناحيته .

وهكذا يتبين : أنه لا يوجد ما يصلح أن يكون مرجعاً للحكم بالنجاسة ، إلا في البول من الحيوان غير المأكول خاصة . وأما في غير ذلك من البول والخرء ، فلا بد فيه من ملاحظة الأدلة الخاصة في كل مورد ، فإن ثبت بها النجاسة فهو ، وإلا كان المرجع قاعدة الطهارة أو غيرها من الأصول المؤمِّنة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من أبواب النجاسات .

إنساناً أو غيره[١] .

---

(١) لا إشكال في أن بول الانسان هو القدر المتيقن من أدلة نجاسة البول . إلا أنه ربما يقع الاشكال في بول الصبي قبل أن يطعم ، حيث نسب إلى الاسكافي القول بطهارته ، ولا ريب في أن مقتضى إطلاقات أدلة نجاسة البول ، شمولها لبول الصبي أيضاً ، بحيث لا بد في القول بالطهارة من التماس مقيد لها .

وما يتوهم كونه مقيداً رواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ، أن علياً (ع) قال : « لبن الجاريه وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم ، لأن لبنها يخرج من مثانة أمها ، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم ، لأن لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين »[١] .

حيث يستفاد من نفي الغسل عن الثوب الملاقي مع بوله ، الارشاد إلى الطهارة .

وقد يورد على ذلك : أن الغسل إن كان لا يشمل الصب ، فنفيه لا يدل على الطهارة ، لإمكان افتراض نجاسة تطهر بالصب ، وإن قيل بشموله للصب ، فهو إنما يدل على الطهارة باطلاق النفي لتمام مراتب الغسل بما فيها الصب ، فيقيد هذا الاطلاق بما دل على وجوب الصب في بول الصبي غير المتغذي .

ولكن دلالة الرواية على الطهارة ، ليست بلحاظ مجرد نفي الغسل ، بل بلحاظ تعليل هذا النفي في الصبي ، وتعليل ثبوت الغسل في الجارية ، بما يناسب أن يكون النظر إلى أصل الطهارة والنجاسة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب النجاسات الحديث ٤ .

بـرياً أو بحـرياً ، صغيـراً أو كبيراً[١] ، بشـرط ان يكون لـه دم

هـذا ، غير أن الصحيـح ، عدم إمكـان التعويـل على الـرواية ، بـاعتبار سقوطها سنداً ومتناً ومضموناً .

أما السند : فلأنه قد ورد فيه النوفلي ، وهو ممن لا طريق لاثبـات توثيقـه عدا مجيئه في رجال كامل الزيـارات ، ونحن لا نقول بـوثاقـة جميع رجـال كامـل الزيارات .

وأما المتن : فلأن مفاد الرواية ، الحكم بنجاسة لبن الجارية أيضاً ، وهذا مما لم يفت به فقيـه ، ولا يحتمل في نفسـه فقهياً ، ممـا يكشف عن وجود وهن في الـرواية من جهـة من الجهات ، ومعـه لا يمكن التعويـل عليها ولـو كـانت نقيـة السند .

واما المضمون : ففي نفسه غريب وبعيد ، وذلك باعتبار أن بـول الغلام لو كان طاهراً في نفسه ، لا يحتاج إلى التطهير منه ولا التجنب عنه ، لاشتهر هذا الحكم وذاع بين المتشرعة ، وكثرت الروايات الـدالة عليـه باعتبـار شدة الحـاجة والابتلاء في حياة الناس به ، مع أن الأمر على العكس تماماً ، مضافـاً إلى غرابـة نفس التعليل الوارد فيها ، من أن لبن الجارية يخرج من مثانة الأم ، ولبن الغلام من بين عضديها ومنكبيها ، مع وضوح خلافه .

فالصحيح ، ما أفتى به الماتن ـ قدس سرّه ـ ، من عدم الفـرق في نجاسـة البول بين الصبي وغيره ، وإن كان بوله أخف مؤونة في مقام التطهير منه ، على ما سوف يأتي البحث عنه مستوعباً في فصول المطهِّرات .

(١) بمقتضى إطلاق ما تمت دلالتـه على نجـاسة بـول غير المـأكول ، وأمـا الخُرء فقد قلنا إنه لا يوجد مطلق يمكن التمسك به في تمام الموارد ، بل لا بد من الرجوع إلى القدر المتيقن ، من الضرورة الفقهية ، والارتكازات المتشرعية ، وما

سائل حين الذبح(١) ، نعم ، في الطيور المحرَّمة ، الأقوى عدم النجاسة ، لكن الاحوط فيها ايضاً الاجتناب(٢) .

يمكن التعدي إليه من الموارد المنصوصة ، بنكتة عدم الفرق عرفاً ، واثر ذلك يظهر في موارد الخلاف على ما سيأتي .

(١) سوف يأتي وجه هذه الشرطية .

(٢) اختلفت كلمات الفقهاء في نجاسة بول وخرء غير المأكول من الطير ، بين قائل بنجاستهما معاً ، وقائل بطهارتهما معاً ، ومتردد في نجاسة بوله مع الجزم بطهارة خرئه .

والسبب في ذلك ، يرجع إلى كيفية الاستفادة من الروايات المتعارضة بهذا الشأن ، فهناك موثقة أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه »(١) . الواضحة في الدلالة على عدم النجاسة في مطلق الطير ، فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على نجاسة بول غير المأكول . ومورد التعارض هو البول من الطير غير المأكول ، بناءاً على إنكار الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء . وهو مع الخرء بناءاً على الملازمة .

ويمكن أن تذكر عدة وجوه في علاج هذا التعارض .

الأول : أن يقال بتقديم دليل النجاسة ، باعتبار موافقته مع السنَّة الدالة على نجاسة البول مطلقاً ، تطبيقاً لكبرى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة .

وفيه : **أولاً** : ما حقّقناه فيما سبق ، من عدم وجود مطلق دال على نجاسة البول ، وكل ما ورد من الروايات الدالة على نجاسة البول من دون تقييد ، كانت منصرفة إلى بول الآدمي خاصة . فلا تكون موافقة مع دليل نجاسة البول

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب النجاسات .

غير المأكول ، في مورد تعارضه مع دليل طهارة بول الطير كي ترجح بها ، بل لا تكون موافقة معه حتى في غير مورد التعارض أيضاً ، لمكان دعوى انصراف دليل نجاسة بول غير المأكول ، إلى غير الإنسان من الحيوان غير المأكول ، فيختص كل من دليل نجاسة البول من دون تقييد ، ودليل نجاسة بول غير المأكول ، بموضوع غير موضوع الآخر .

وثانياً : أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، إنما يكون بموافقة السنّة القطعية ، بناءاً على إلغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب ، واستظهار أن مناط الترجيح ، هو موافقة دليل قطعي السند . وفي المقام ، لم يبلغ ما دل على نجاسة البول بقول مطلق ، مبلغ القطع والتواتر .

وثالثاً : أن الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، من الترجيح السندي الذي مورده ما إذا كان التعارض بين الدليلين بحسب سَنَدَيْهما ، كما في موارد التباين ، فلا يجري في مورد تكاذب الدليلين بحسب الدلالة فقط ، كما فيما نحن فيه ، على ما حقّق في محله .

ورابعاً : أن الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في أخبار العلاج ، إنما يكون بعد فقْد الجمع الدلالي بين المتعارضين ، فإذا تم شيء من وجوه الجمع الدلالي الآتية ، لم تصل النوبة إلى هذا العلاج .

ثم ان السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، بعد أن ذكر هذا الوجه ، أورد عليه : بأن المقام ليس من موارد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، لأن ذلك إنما يكون فيما إذا كان عموم الكتاب أو السنة لفظياً ، لا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، لأن مقدمات الحكمة ، ليست من الكتاب والسنة ، كي تكون موافقتها موافقة الكتاب ، وروايات نجاسة البول في المقام ، لو سلّم دلالتها ، فهي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالعموم(١) .

وهذا بيان يطبقه الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في تمام موارد المعارضة مع إطلاق

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٠٦ .

الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة .

إلا أن هذه المناقشة غير صحيحة . إذ ـ مضافاً إلى عدم تمامية التفصيل المذكور بين العموم والاطلاق في نفسه ، على ما أوضحناه مفصَّلاً في بعض الأبحاث السابقة من هذا الشرح ـ ، أن تطبيقه في المقام على موافقة السنة قياساً على الكتاب ، في غير محله ، إذ الاطلاق ومقدمات الحكمة في الكتاب ، لو سلّم أنه ليس قرآناً ، فلا ريب في أن الاطلاق في السنة سنة أيضاً ، إذ السنة تعمّ القول والفعل والسكوت ، كما هو واضح .

الثاني : أن يقال : بتعارض الموثّقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول ، وتساقطهما ، والرجوع بعد ذلك إلى مطلقات نجاسة البول بوصفها عموماً فوقياً .

وقد اعترض عليه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ : بأن تلك المطلقات ، على القول بانقلاب النسبة، تكون هي أيضاً طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع موثقة أبي بصير ، للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم ، فيكون حالها ، بعد هذا التخصيص ، حال ما دل على نجاسة بول غير المأكول[1] .

وهذا الاعتراض غريب في بابه . ذلك أن القائلين بانقلاب النسبة ، لا يقولون به فيما إذا كان هناك عام ومخصِّصان ، إذ لا موجب لملاحظة العام أولاً مع أحد الخاصين ، ثم ملاحظته مع الآخر كي تنقلب النسبة بينهما . ومقامنا من هذا القبيل ، إذ كلٌ من دليل طهارة بول المأكول وموثقة أبي بصير ، مخصص في عرض واحد لمطلقات النجاسة .

والصحيح في إبطال هذا العلاج أن يقال :

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٤٠٦ .

أولاً : بعدم تمامية مطلقٍ دال على نجاسة البول في نفسه ، على مـا تقدم تحقيقه .

ثانياً : بعدم الانتهاء إلى هذا الموقف ، فيما إذا صح شيء من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الثالث : إيقاع المعارضة بين موثّقة أبي بصير ، ورواية عبد الله بن سنان ، اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه[1] ، باعتبار أنهما معاً بالعموم ، وبعد التساقط ، نرجع إلى رواية عبد الله بن سنان الأخرى : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »[2] ، باعتبارها بالاطلاق المحكوم في نفسه لموثقة أبي بصير ، لَوْلاَ ابتلائها بالمعارض ، فيكون مرجعاً بعد التساقط بنفس نكتة الرجوع إلى العام الفوقاني .

وهذا الوجه في العلاج أيضاً غير تام ، وذلك .

أولاً : لعدم تمامية سند رواية عبد الله بن سنان ، الدالة على النجاسة بالعموم ، لأنها منقولة في الكافي ، عن علي بن محمد ، عن عبد الله بن سنان ، ونحن نعلم بأن علي بن محمد ، الذي ينقل عنه صاحب الكافي ، إن كان هو شيخه ، فقد وقع بينه وبين عبد الله بن سنان سقط في السند ، للعلم بعدم معاصرته له . وإن كان شخصاً آخر ممن يمكن افتراضه معاصراً مع ابن سنان ، فيعلم أن نقل صاحب الكافي عنه لا يكون إلا مع الواسطة ، فيكون في السند إرسال على كل حال .

وثانياً : إنه موقوف ، على أن لا يتم وجه من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الرابع : تقديم رواية أبي بصير ، على رواية عبد الله بن سنان ، باعتبار أن دلالتها بالعموم ، ودلالة الأخيرة بالاطلاق ، والعموم مقدّم على الاطلاق ،

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب النجاسات .

على ما حقّق في محله ـ ، ولو فرض تساويهما في الظهور أيضاً ، كانت النتيجة التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة .

وهكذا يكون هذا الوجه للعلاج ، خلافاً للوجوه السابقة ، مثبتاً لطهارة البول والخرء من الطير غير المأكول .

الخامس : دعوى حكومة موثقة أبي بصير ، على أدلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار ظهورها في الاستثناء والتقييد ، لأنها تفترض ثبوت النجاسة للبول بنحو القضية المهملة ، فتتعرض لنفي اطلاقها لبول الطير ، والقرينة على هذا الافتراض ، هي ان كل نفي للحكم عن حصة ، إذا لم يكن من المحتمل عادة اختصاص الحكم المنفي بها . يكون له ظهور في أنه نفي استثنائي ، وانه استثناء من الحكم الثابت على المطلق .

ولهذا قلنا : بأن لسان لا ضرر ـ مثلاً ـ ، لسان الاستثناء ، لأن ما هو المحتمل في نفسه ، شمول الحكم لحال الضرر ، لا تشريع الأحكام الضررية خاصة ، فيكون للسان لا ضرر نظر إلى أدلة الأحكام ، وبذلك يحكم عليها ، وهكذا في المقام ، فإن المحتمل في نفسه شمول الحكم بنجاسة البول لبول الطائر ، لا اختصاصها به ، فيكون النفي ظاهراً عرفاً في اللسان الاستثنائي ، المساوق للنظر إلى دليل نجاسة البول ، وهو يقتضي الحكومة .

السادس : تقديم دليل طهارة بول الطير وخرئه ، على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار أن العكس يؤدي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ موضوعاً في دليل الطهارة ، حيث يتقيد الحكم بما إذا كان الطير حلال اللحم ، والطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه ، سواء كان طيراً أم لا .

وتوضيح هذا الوجه وتمحيصه أن : هنالك ظهورين لكل عنوان يؤخذ في موضوع حكم .

أحدهما : الظهور في دخالته في الحكم ، وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرة .

الثاني : ظهوره في كونه دخيلاً بنحو تمام الموضوع للحكم ، وأنه كلما صدق ذلك العنوان صدق الحكم أيضاً .

والظهور الأول : ظهور عرفي ناشيء من أخذ عنوان وإيراده في موضوع الكلام ،والثاني: إطلاق معتمد على مقدمات الحكمة ، وعلى هذا الأساس ، كلما وقع التعارض بين الظهور الأول في دليل ، مع الظهور الثاني في دليل آخر ، قدّم الأول على الأخير ، لأن رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم ، أخف مؤونة من إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعية رأساً، ومقامنا من هذا القبيل ، فإن دليل طهارة بول الطير لو قيد بالمأكول ، كان ذلك إلغاءاً لعنوان الطير عن الموضوعية رأساً ، وجعل موضوع الحكم عنواناً آخر ، قد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً ، إذ غاية ما يلزم ، هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته للنجاسة .

وهذا البيان موقوف ، على أن يكون كل ما يحل أكل لحمه من الحيوان ، طاهر البول ، وأما لو قيل باختصاص الطهارة ، بما إذا كان الحيوان المحلل غير الطير مما يتعارف أكله ، لا من قبيل الخيل والبغال ـ كما اختار صاحب الحدائق ـ قدس سره ـ ،فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما إذا كان محلل الأكل ، إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية ، إذ ليس كل محلل الأكل طاهر البول ، بل لا بد إما أن يكون مما يتعارف أكله ، أو طائراً ، فيحفظ بذلك دخل عنوان الطير في موضوع الحكم .

وعلى أي حال ، يرد على هذا الوجه ، أنه موقوف على أن يكون عنوان ما يؤكل لحمه ، ملحوظاً على نحو الموضوعية ، لا المعرِّفية إلى واقع العناوين التي تثبت فيها الحلية .

ومقتضى الطبع الأوّلي في أخذ عنوان ، وإن كان هو الموضوعية لا المعرفية ، إلا أن المقام خاصة ، يستظهر فيه العرف ، بمناسبات الحكم والموضوع

المركوزة لديه ، أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحرمة التكليفية وحلّيتها ، وإنما تكون بملاك الطيب والاستقذار ، الذي يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية في عرض الحلّية والحرمة . وبناءاً على هذا الفهم ، لا يلزم من تخصيص الحكم بطهارة بول الطير ، بما إذا كان حلالاً ، إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية ، بل لعل طهارة بول الطير الحلال ، إنما كان بلحاظ كونه طيراً ، كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير ، وطهارة بول ما يؤكل لحمه ليس إلا معرّفاً إلى ما يثبته دليل طهارة بول الطير .

ثم إن هنا رواية أخرى ، ربما يستدل بها على التفصيل في الطير ، بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، وهي رواية عمّار ، التي نقلها العلّامة في المختلف ، عن كتابه ، عن الصادق (ع) قال : « خرء الخطّاف لا بأس به ، هو مما يؤكل لحمه ، ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك ، وكل طير يستجير بك فأَجِرْه »[1] .

وتقريب الاستدلال بها ، مبني على أن تكون جملة : (هو مما يؤكل لحمه) ، تعليلاً للحكم بطهارة خرء الخطّاف ، لا جملة مستقلة تبرّع بها الامام (ع) ، وقد تقدم أن هذا هو ظاهر السياق ، حيث لم يأت بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها ، وإنما ذكرت في سياق واحد ظاهر في الارتباط والتعليل للحكم بالطهارة .

وحينئذ يقال : بأنه لو كان الطير طاهر الخرء من حيث هو طير ، لم يكن وجه للتعليل المذكور ، بعد افتراض كون السؤال عن الخطّاف ، الذي هو نوع من الطير ، لأن العدول عن الأمر الذاتي في مقام التعليل إلى الأمر العرضي ، ليس عرفياً ، فالتعليل المذكور ، دليل على أن الميزان في طهارة خرء الطيور ونجاسته أيضاً ، هو حلّية الأكل وحرمته ، فتقيد بها موثقة أبي بصير ، الدالة على طهارة بول الطير وخرئه ، فيحكم بنجاسة خرء الطير غير المأكول ، بل

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب النجاسات .

بنجاسة بوله أيضاً ، إما لتمامية الملازمة بين نجاسة الخرء ونجاسة البول ، وإن لم تتم الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء . وإما لعدم احتمال الفرق بين الخرء والبول ، بأن يكون الميزان في نجاسة الأول هو حلّية اللحم وحرمته دون نجاسة الثاني ، مع كون روايات التفصيل واردة في البول . وإما بدعوى أن الطيور تدفع البول والخرء معاً من مخرج واحد ، وكثيراً ما تكون أبوالها مختلطة مع خرءها ، فلا يفهم العرف ارادة خصوص الخرء المجرد عن البول في الحكم المذكور ، بل يفهم أن المراد بخرء الطير ، الفَضَلات التي تخرج منه ، سواء كانت خرءاً خالصاً ، أو بولاً ، أو مختلطاً .

وقد يجاب عن ذلك : بأن العدول في مقام التعليل عن الأمر الذاتي إلى الأمر العرضي ، إنما لا يصح عرفاً إذا كان دخلهما على حد سواء ، وأما إذا كان دخل الأمر العَرَضي من باب نفي المقتضي ، ودخل الأمر الذاتي من باب وجود المانع ، فلا بأس بالعدول . والمقام من هذا القبيل ، فإن حرمة اللحم ، هي المقتضي للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الاثبات وألسِنَة الروايات .

والصحيح في الجواب على الاستدلال المذكور ، هو التشكيك في سنَد الرواية ومتنها .

أما الأول : فلعدم معلومية طريق العلاّمة إلى كتاب عمّار .

وأما الثاني : فلأنها منقولة بطريق الشيخ عن كتاب عمّار ، مع حذف كلمة الخرء ، مما يجعلها بياناً لحكم الخطّاف في نفسه وأنه لا بأس به من حيث الحلّية وجواز الأكل ، فتكون بهذا المتن أجنبية عن محل الكلام ، ومع هذا التهافت ، لا يمكن الاعتماد على نقل العلاّمة بعد استبعاد تعدد المنقول ، مع التشابه المطلق في فقراتها من غير ناحية كلمة الخرء ، وكونها منقولة عن كتاب واحد ، وهو كتاب عمّار .

وهكذا يتلخص ، أن الصحيح هو طهارة بول الطير وخرئه مطلقاً .

خصوصاً الخفّاش ، وخصوصاً بوله[١] .

---

(١) البحث عن خرء الخفّاش وبوله ، يقع تارة : بلحاظ دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار كونه من الحيوان محرّم الأكل ، وأخرى : بلحاظ دليل طهارة بول الطير باعتبار كونه طائراً ، وثالثة : بلحاظ الروايات الخاصة ، فالكلام في مقامات .

أما المقام الأول : فقد يقال فيه : إن دليل : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل ، شامل لبول الخفافيش أيضاً ، فلا بد من الحكم بنجاسته لولا الدليل المخصص ، وأما خرؤه ، فشمول الدليل له مبني على الملازمة المتقدمة .

إلا أن هذا الاطلاق يمكن منعه بأحد وجهين .

الأول : ما أفاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، من أن الخفاش مما لا نفس سائلة له ـ على ما شهد بذلك جماعة ـ ، فيحكم بطهارة بوله وخرئه من باب أنه لا نفس له . ولو فرض الشك في كونه كذلك ، كفى ذلك أيضاً في عدم إمكان التمسك بعموم النجاسة ، لكون الشبهة مصداقية بالنسبة إليه ، فتجري أصالة الطهارة ، أو استصحاب عدم كونه ذا النفس ، بناءاً على جريانه في الأعدام الأزلية[١] .

وهذا الوجه موقوف ، على تمامية كبرى طهارة بول وخرء ما لا نفس له ، وهي غير تامة على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

الثاني : إن موضوع الاطلاق ، هو ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات ، فلا يشمل الحيوان غير اللحمي عرفاً . والخفاش لا يكون حيواناً لحمياً عند العرف ، فإسراء الحكم إليه يحتاج إلى إلغاء خصوصية اللّحمية ، وجعل تمام

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . الجزء الأول ص ٤٠٩ .

الموضوع حرمة الأكل ، وهو بلا موجب ، بعد احتمال الفرق عقلاً وعرفاً بينهما .

وهذا الوجه صحيح ، وبه يثبت في هذا المقام ، عدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه لبول الخفاش وخرئه .

وأما المقام الثاني : فلو افترض تمامية الاطلاق في المقام الأول لدليل نجاسة البول لبول الخفاش ، يقع البحث عن النسبة بينه وبين موثقة أبي بصير ، الدالة على طهارة بول الطير ، حيث قد يقال : بأنه في خصوص الخفّاش ، لا بد من تقديم الموثقة والحكم بطهارة بوله ، ولو فرض عدم تقدمها على دليل النجاسة في غير الخفّاش من الطيور المحرمة ، وذلك ، بدعوى انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، إذ سائر الطيور لا بول لها بصورة منفصلة عن الخرء ، فتكون الموثقة كالنص في طهارة بول الخفاش .

وفيه ، أنه لو سلّم انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، وسلّم أن المايع الخارج مع الخرء ليس بولاً عرفاً إلا بالعناية . فلا بد من حمل قوله (ع) : كل شيء من الطير فلا بأس ببوله ، على إرادة هذا المايع نفسه الذي يكون بولاً عناية ، إذ لا يمكن أن يكون مثل هذا الخطاب المشتمل على أداة العموم ، والواضح في إعطاء قاعدة عامة في باب الطير، ناظراً إلى خصوص بول الخفّاش كما هو واضح .

وأما المقام الثالث : فقد استدل على نجاسة بول الخفّاش برواية داوود الرقي : « قال : سألت ابا عبد الله (ع) ، عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده . فقال : اغسل ثوبك »[1] .

حيث يستفاد من الأمر بغسل الملاقي في أمثال المقام ، الارشاد إلى نجاسة الملاقي .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من النجاسات .

ولا فرق في غير المأكول ، بين ان يكون اصلياً كالسباع ونحوها ، أو عارضياً كالجلال وموطوء الانسان ، والغنم الذي شرب لبن خنزيره[١] .

وفيه : أن الرواية ضعيفة سنداً ، لا باعتبار داوود الرقي ، فانه وان لم يوثق ، ولكنه ممن روى عنه الازدي بسند صحيح ولكن باعتبار غيره كيحي بن عمر الواقع في السند ، والارسال الواقع في طريق السرائر إلى داوود ، مضافاً إلى أنها معارضة مع ما لا يقل عنها شأناً ـ وان كان غير نقي السند أيضاً ـ ، وهي رواية غياث : « لابأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف »[١] ، فتكون قرينة على ارادة مرتبة من التنزه والاستحباب في الأمر بغسل الثوب ، بناءاً على ما هو الصحيح ، من ثبوت مراتب التنزه والاستحباب عرفاً في مثل النجاسة ، رغم كونها حكماً وضعياً . هذا ،

مضافا إلى إمكان منع دلالتها على النجاسة ، حيث لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخشاف أو طهارته، وإنما افترض أصابته للثوب وتصديه لتشخيص موضعه والتنزه عنه ، ولكنه لم يجده ، فكأن النظر إلى كيفية الموافقة القطعية ، وان الجهل لا يرفع الحكم ، سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزهياً ، ومعه لا يمكن أن يستظهر من الامر بالغسل الارشاد إلى لزومية المحذور .

وهكذا يتضح عدم دليل تام على نجاسة بول الخفاش ، فضلاً عن خرئه .

(١) وذلك تمسكاً باطلاق الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، بعد استظهار ان المراد ما لا يؤكل بحسب نظر الشارع ، أي ما يحرم أكل لحمه .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من النجاسات .

وقد يمنع عن هذا الاطلاق ، بدعوى : أن عنوان ما لا يؤكل ، معرِّف إلى العناوين التفصيلية من الحيوانات التي لا يؤكل لحومها كالسباع ونحوها ، والتمسك بالاطلاق المذكور ، مبني على أن يكون عنوان ما لا يؤكل بنحو الموضوعية ، وهذا خلاف الظاهر ، كما تقدم فيما سبق أيضاً ، ولهذا لا يتوهم اطلاقه لما إذا حرم أكل الحيوان لجهة طارئة كالغصبية مثلاً .

وفيه : ان المستظهر من روايات نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، أن موضوع الحكم هو الحيوان حرام اللحم ، الذي تكون حرمته ثابتة للحمه بما هو لحم ، لا بما هو غصب أو ضرر أو نحو ذلك ، وهذا شامل للحيوان الذي حرم لحمه ، ولو كانت الحرمة لطروّ حالة في اللحم كالجلّال .

ولا يمنع عنه ، كون عنوان ما لا يؤكل مشيراً إلى العناوين التفصيلية الواقعية من الحيوان ، فان العناوين الواقعية التفصيلية ، قد تكون دائمية ، وقد تكون عارضة كالجلّال والموطوء .

وقد يتوهم أن الاطلاق ، على تقدير تسليمه ، معارض بالعموم من وجه ، مع مثل ما دل على طهارة بول الشاة ، الشامل باطلاقه للجلّال منها ، وبعد التعارض والتساقط ، وعدم وجود مطلق فوقي للنجاسة ، يرجع إلى أصالة الطهارة .

ويندفع : بأن ما دل على طهارة بول الشاة ، يتكفل حكماً ترخيصياً وهو نفي النجاسة ، وغاية ما يقتضيه ، عدم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيه مقتضياً للنجاسة ، وهو لا ينافي ثبوت المقتضي لها بعنوان آخر .

نعم ، لو كان يدل على اقتضاء العنوان المأخوذ في موضوعه للنفي ، لحصلت المعارضة ، ولكن ارتكازية نشوء الأحكام الترخيصية من عدم المقتضي لا مقتضي العدم ، تكون قرينة عرفية على تعيين مفاد الدليل في بيان عدم المقتضي من ناحية عنوان بول الشاة ، لا المقتضي للعدم ، وهذه هي النكتة

وأمـا البول والغـائط من حـلال اللحم فـطاهـر ، حتى الحمـار والبغل والخيل(١) .

العامة فى عدم المعارضة بين أدلة الأحكام الترخيصية ، وأدلـة الأحكام الالـزامية في أمثال المقام .

وعـلى هذا ، فـالاطلاق تـام . ويمكن أن نضيف إليه أيضـاً ، ما دل عـلى نجاسة عـرق الجلّال ، بضم المـلازمة العـرفية المتشـرعية بـين العرق والبـول في النجاسة ، ولو باعتبار ارتكازية أَهْوَنِيَّة العرق من البـول ، فما يـدل على نجـاسة العرق ، يدل على نجاسة البول بالفحوى العرفية .

ثم ان هذا كله في بول الجلّال ، وأما خرؤه ، فالاطلاق غير تـام بالنسبـة إليه كما تقدم ، فان أمكن اجراء الفحوى العرفية التي أشرنا إليها ، أمكن اثبات نجاسة خـرء الجلّال ، بلحـاظ دليل نجـاسة عـرقه ، عـلى القول بتمـامية ذلـك الدليل .

(١) لا اشكال في طهارة بول وخرء الحيوان المحلّل شرعاً والمأكول خارجـاً كالشاة . وانمـا البحث والاشكال في بـول الحمار والبغـل والخيل من نـاحيتين : **احداهما** : من ناحية كونه بـول ما لا يعتـاد اكله ، **والاخرى** : من نـاحية كـونه بول هذه الاشياء بعناوينها التفصيلية .

اما الناحية الاولى : فيقع البحث عنها تارة : بلحـاظ مقتضي النجاسـة ، واخرى بلحاظ المانع . فهنا مقامان .

اما مقام المقتضي للنجاسة ، فهو يرتبط بكيفية فهم الروايـات الدالـة على نجاسة بول ما لا يؤكل .

وتفصيل الكلام في ذلـك . ان جملة ما لا يؤكـل لحمه ، تـارة تحمل عـلى كون عدم الاكل بلحاظ الذوق العرفي ، ولو كان من ناحية استعمـاله في غـرض

آخر كالركوب مثلا ، واخرى تحمل على ما لا يجوز اكل لحمه شرعاً ، وثالثة تحمل على الجامع بينهما ، اي مطلق وجود نكتة لعدم الاكل سواء كانت عرفية أو شرعية .

فعلى الاول والثالث ، يتم الاطلاق لدليل النجاسة لبول الحمار والبغل والخيل ، لانها مما لا تؤكل بحسب الذوق العرفي .

وعلى الثاني ، لا يتم الاطلاق . والإحتمال الأول من هذه الاحتمالات غير وارد في نفسه ، إذ لا يحتمل ان يكون عنوان : (ما لا يؤكل) ، الوارد في لسان الشارع ، غير ناظر إلى ذوقه هو ، ولا يبعد دعوى ان مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، تقتضي ان نكتة الحكم بالنجاسة ، هي الحزازة في لحم الحيوان ، التي تكون الحرمة كاشفة عنها ، لا مجرد عدم المأكولية عرفاً ولو من جهة استعماله في غرض آخر كالركوب مثلاً . ولا اقل من احتمال ذلك ، المساوق للاجمال وعدم انعقاد الاطلاق .

لا يقال : مثل رواية عبد الرحمن ، عن ابي عبد الله (ع) : « قال : يغسل بول الحمير والفرس والبغل ، فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله »[1] ، قرينة على ان المراد من عنوان ما يؤكل لحمه في ألسنة الروايات ، ما يكون حلالاً شرعاً ومأكولاً عرفاً ، حيث جعل مقابلاً للحمير والبغال .

فانه يقال : غاية ما تدل عليه الرواية ، ارادة المعنى الاخص من الحلّية الشرعية ، في شخص الاستعمال الواقع في هذه الرواية ، ولا يمكن ان يستظهر منها اصطلاح عام للشارع ، يقصده من عنوان ما لا يؤكل دائماً ، فالصحيح ، عدم تمامية المقتضي لنجاسة غير المأكول الحلال من الحيوان .

واما المقام الثاني : فلو سلّمنا تمامية المقتضي للنجاسة ، فهنالك ما يمنع عنه ، وهو رواية عبد الله بن بكير ، التي جاء فيها : « فأخرج (ع) كتاباً زعم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من النجاسات .

أنه إملاء رسول الله (ص) ، أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله ، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله اكله ، فان كان مما يؤكل لحمه ، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز ، إذا علمت انه ذكي وقد ذكّاه الذابح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله ، وحرم عليك اكله ، فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أو لم يذكّه »[1] .

فانها ، وان كانت ناظرة إلى حكم المانعية لا النجاسة ، الا أن تجويزها الصلاة في كل شيء مما احل الله اكله ، حتى بوله وروثه ، يدل على عدم نجاستها أيضاً ، وهي واضحة في الدلالة على ان ما اخذ في موضوع الحكم ، انما هو حلّية الاكل ، وان لا يكون مما قد نهينا عن اكله ، أو حرم علينا اكله ، ولو فرض كونه غير متعارف الاكل . وحينئذ ، يقع التعارض بين اطلاقها ، واطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل ، وبعد التساقط ، يرجع إلى اصالة الطهارة .

فالصحيح ، هو طهارة بول وخرء غير المأكول من الحيوان المحلَّل شرعاً .

وأما الناحية الثانية : وهي في حكم بول الحمير والبغال والخيل ، بلحاظ عناوينها .

فقد وقع الخلاف بين الأصحاب ، في نجاسة أبوالها ، بعد التسالم تقريباً على طهارة أرواثها ، استناداً إلى عدة نصوص ادّعى دلالتها على نجاسة أبوالها .

والانصاف ، أن هنالك في الروايات الواردة بهذا الشأن ، ما لا ينبغي الاستشكال في تماميتها سنداً ودلالة ، على التفصيل بين أبوال الخيل والبغال والحمير وأرواثها .

من قبيل رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن أبوال

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من لباس المصلي .

الخيل والبغال ، فقال : اغسل ما أصابك منه »[1] .

ورواية أخرى عنه أيضاً : « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : لابأس بروث الحمير وأغسل أبوالها »[2] .

ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله ، عن الرجل يمسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا . قال : يغسل بول الحمار والفرس والبغل ، فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله »[3]

نعم مثل رواية أبي مريم : ما تقول في أبوال الدواب وأرواثها قال : أما أبوالها فاغسل ما أصاب ثوبك ، وأما أرواثها فهي أكثر من ذلك[4] . ونحوها رواية عبد الأعلى[5] .

لا يمكن أن يستفاد منها النجاسة ، وذلك باعتبار ما جاء في ذيلها من قوله (ع) : « وأما أرواثها فهي أكثر من ذلك » ، فانه سواء حمل على التفصيل بين البول والروث ، بأن يراد من الأكثرية الكثرة في الكم الموجب لعسر التجنب عنه ، أو حمل ـ ولو بعيداً ـ ، على أن الروث أولى بالغسل باعتباره أكثر قذارة وأشد ، كان شاهداً على عدم المحذور اللزومي في الغسل من البول .

أما على الأول : فلوضوح أن مجرد الأكثرية لا تكون موجبة ، بحسب المناسبات العرفية ، لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة الا في الاحكام التنزيهية ، مما يجعل الأمر بالغسل عن البول ظاهراً في التنزه .

وأما على الثاني : فبعد البناء المتشرعي ، والتسالم فتوى ونصاً ، على طهارة الروث من الحيوانات المذكورة ، لا يبقى للأمر بالغسل من البول ، الذي هو أقل محذوراً من الروث ، دلالة على غير التنزه والاستحباب .

ومثلها أيضاً : رواية محمد بن مسلم التي جاء فيها : « فان لم تعلم مكانه

---

(١) (٢) (٣) (٤) (٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من ابواب النجاسات .

فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه »[1] . حيث قد يقال : إن المستفاد من أمره بالنضح في فرض الشك ، أن المحذور المراد التخلص عنه ليس محذور النجاسة اللزومية ، فانها لا ترتفع بالنضح ، بل تزداد وتتسع ، وباعتبار وحدة السياق ، يفهم أن الأمر بالغسل في فرض العلم أيضاً ليس لزومياً ، ولا أقل من صلاحيته للاجمال وعدم ظهوره في اللزوم .

وعلى أي حال . ففي الروايات الأولى الواضحة في الدلالة على نجاسة البول كفاية .

غير أن المشهور ، ذهبوا إلى القول بالطهارة ، حيث لم ينقل القول بالنجاسة عن غير ابن جنيد (رحمه الله) ، والشيخ (رحمه الله) في بعض كتبه من المتقدمين ، وصاحب الحدائق والمحقق الأردبيلي (رحمهما الله) من المتأخرين .

وما يمكن أن يذكر لتخريج فتوى المشهور أحد طريقين .

الأول : ما أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، بعد أن ناقش في سند بعض الروايات التي استدل بها لاثبات الطهارة ، من دعوى قيام السيرة القطعية على معاملة أبوال هذه الحيوانات وأرواثها معاملة الطاهر ، فلا بد من حمل ما يأمر بالغسل منها على التنزه .

والتحقيق : أن السيرة المدّعاة في المقام بالامكان تقريبها بأحد أنحاء :

النحو الأول : أن يراد بها السيرة العملية لدى المتشرعة بما هم متشرعة ، ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الأئمة عليهم السلام ، إلى قيامها في العصور المتأخرة التي تعلم حالها مباشرة ، فسيتكشف من قيامها في هذه العصور ، أنها كانت قائمة منذ عصر الأئمة ، وعمل المتشرعة في ذلك العصر ، يكشف إناً عن الدليل على الطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من النجاسات

وهذا الطريق في اثبات السيرة عهدته على مدَّعيه . لأن تَكَوُّن السيرة في زمان متأخر بمجرده وبدون ضم نكتة خاصة ، لا يكشف عن ذلك ، إذ قد يكون متأثراً بعوامل حادثة ، كانتشار الفتوى بالطهارة تدريجاً ونحو ذلك ، لا إلى انعقادها منذ عصر الأئمة عليهم السلام . ومما يؤيد ذلك ، ذهاب بعض العلماء المتقدمين إلى النجاسة ـ كما أشرنا إليه ـ ، فانه لا يناسب استقرار السيرة القاطعة منذ ذلك الزمان على الطهارة .

النحو الثاني : ان يقال : ان مقتضى الطبع العقلائي ، أو مقتضى شدة ابتلاء الناس بابوال الدواب ، وصعوبة التحرز عنها ، هو مساورتها ، وكل ما توفرت الدوافع النوعية على الإقدام عليه ، لو كان ممنوعاً شرعاً ، لحصل الردع عنه ، وحيث لم يحصل ردع عن ذلك في المقام ، فيستكشف امضاء ما يقتضيه طبع القضية من مساورة تلك الابوال .

وهذا استدلال بالسيرة العقلائية ، ولهذا يحتاج إلى ضم دعوى عدم الردع ، بينما التقريب السابق ، استدلال بسيرة المتشرعة ، التي هي بنفسها دليل إنِّي على الطهارة .

والجواب عليه ، ان أوامر الغسل الواردة في الروايات ، صالحة للردع ، لو سلِّم اقتضاء طبع القضية للاقدام على مساورة تلك الأبوال .

النحو الثالث : ان يُدَّعى ثبوت سيرة المتشرعة في عصر الأئمة (ع) على الطهارة ، ولكن لا يستدل على هذه السيرة بقيامها في العصور المتأخرة ، كما هو الحال في النحو الأول ، بل ببيان آخر ، وحاصله : ان هذه المسألة ، حيث انها كانت محل ابتلاء المتشرعة آنذاك كثيراً ، فلا بد وأن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم ، كما هي العادة في المسائل التي يعم فيها الابتلاء ويكثر التعرض لها .

وعليه نتساءل : ما هو الحكم الذي كان واضحاً عندهم وثابتاً في ارتكازهم ؟ فان كان هو الطهارة ، ثبت المطلوب ، وان كان هو النجاسة ،

فكيف نفسر ذهاب مشهور فقهاء الامامية إلى الحكم بالطهارة ، رغم تظافر الروايات الآمرة بالغسل ، والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض . وبقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور ، إلى خلاف ارتكاز متشرعي عام ، متطابق مع روايات عديدة ، يقوى الظن بان الارتكاز كان منعقداً على الطهارة .

ولكن ، في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور إلى خلاف ارتكاز متشرعي عام مطابق لعدد من الروايات ، يوجد استبعاد آخر ، وهو استبعاد قيام ارتكاز متشرعي عام على الطهارة ، مع أن الارتكازات تعتمد في نشوئها عادة على بيان الأئمة (ع) ، وما وَصَلَنا من بياناتهم ، مما يدل بظاهره على النجاسة ، لعله أضعاف ما وصل مما يدل على الطهارة .

ولكن هذا على أي حال ، ان أزال وثوقنا بانعقاد الارتكاز المتشرعي المعاصر للنصوص على الطهارة ، بنحو يمتنع الاستدلال بالسيرة مباشرة ، فلا يزيل احتمال ذلك بنحو معتد به .

وهذا الاحتمال ينفع حينئذ ، لا في تتميم الاستدلال بالسيرة ، بل في إيجاد الاجمال في البيانات الآمرة بالغسل المروية ، لأن الارتكاز المذكور على تقدير ثبوته ، يصلح ان يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة ، للحمل على التنزه والاستحباب ، فيكون احتماله من احتمال القرينة المتصلة . واحتمال القرينة المتصلة ، كاحتمال قرينية المتصل ، يوجب الاجمال عندنا حيث لا يكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها ، مما تدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها ، ويعتبر عدم نقله لها شهادة بعدمها . وذلك كما في القرائن اللبية الارتكازية ، التي لا يوجد من الراوي تعهد بالتعرض لها ، ليكون سكوته شهادة بعدمها .

اللهم الا أن يقال : ان بعض الروايات الدالة على النجاسة ، قوية الظهور في ذلك ، على نحو لا يصلح الارتكاز المفترض ، ان يكون قرينة على تأويل ظهورها أو اسقاط صراحتها . من قبيل ما يأتي ، مما دل على ان ابوالها كبول الانسان ، فان حمل مثل هذا اللسان على التنزه بعيد جداً .

الثاني : تصحيح بعض ما يدل على الطهارة من الروايات . من قبيل رواية ابي الأغر النحاس قال : « قلت لابي عبد الله (ع) ، اني اعالج الدواب ، فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي ، فأصبح فأرى أثره فيه . فقال : ليس عليك شيء »[1] .

وهي واضحة الدلالة في نفي المحذور عن ابوالها وأرواثها ، والاشكال في سندها بأبي الاغر النحاس ، يمكن دفعه بالتوثيق العام لمن يروي عنه احد الثلاثة ، فانه قد روى عنه ابن ابي عمير ، وصفوان ، والطريق صحيح . فتتم الرواية سنداً ودلالة ، وبها يحمل الأمر بالغسل في الروايات الاخرى على التنزه والاستحباب .

ومنها : رواية عبد الله بن ابي يعفور قال : « كنا في جنازة وقدّامنا حمار ، فبال ، فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا ، فدخلنا على ابي عبد الله (ع) ، فأخبرناه ، فقال : ليس عليكم بأس »[2] .

وهي كسابقتها في الدلالة . كما ان الاشكال في سندها بالحَكَم بن مسكين ، يندفع برواية ابن ابي عمير ، والبزنطي عنه ، فتصح ، وتكون قرينة على حمل الأمر بالغسل على الاستحباب .

نعم هنا اشكال . وهو : أن هاتين الروايتين إذا صحّتا ، لا تصلحان قرينة في مقابل رواية سماعة قال : « سألته عن أبوال السِّنّور والكلب والحمار والفرس قال : كأبوال الانسان »[3] .

لقوة ظهورها في النجاسة ، على نحو يكون حمل تشبيه بول الحمار ببول الانسان على مجرد التنزه ، غير عرفي . وحينئذ تحصل المعارضة بين رواية سماعة ، وما دل على الطهارة ، وبعد التساقط ، يمكن الرجوع إلى الأوامر

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من ابواب النجاسات .

وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل كالسمك المحرَّم ونحوه[١] .

بالغسل في سائر الروايات . لأن تلك الاوامر ، لا تقع طرفاً في هذه المعارضة ، لصلاحية ما دل على الطهارة للقرينية بالنسبة إليها ، فتكون بمثابة العام الفوقي فتثبت النجاسة .

وقد يمكن التخلص عن ذلك ، بدعوى عدم تسليم التساقط ، ولزوم ترجيح روايات الطهارة لأنها مخالفة للعامة ، ومع وجود المرجِّح العلاجي ، لا تصل النوبة إلى التساقط .

(١) مما استثني عن كبرى نجاسة بول ما لا يؤكل ، ما لا نفس سائلة له .

والبحث فيه يقع تارة : بلحاظ مقتضي النجاسة وإطلاقه له في نفسه ، وأخرى : بلحاظ ما نخرج به عن ذلك .

أما البحث عن المقتضي : فالظاهر تمامية الاطلاق في روايات : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل ، فإنه شامل لكل حيوان لحمي محرم الأكل شرعاً . ولا وجه لدعوى الانصراف عما ليس له نفس سائلة منه . نعم الحيوان غير اللحمي ، قد أشرنا فيما سبق ، إلى أنه لا يبعد انصراف العنوان المذكور عنه ، فالمقتضي لنجاسة بول مثل السمك المحرَّم تام . وأما الخرء منه ، فنجاسته مبنية على دعوى الملازمة المتقدمة ، أو عدم القول بالفصل .

وأما البحث عن المانع : الذي نرفع اليد به عن اطلاق دليل النجاسة ، فيتمثل في إحدى روايتين .

الأولى : رواية حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ـ عليهما السلام ـ ، قال : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة »[١] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .

وتقريب الاستدلال بها ، هو دعوى اطلاقها لما إذا لاقى الماء مع بول أو خرء ما ليس له نفس سائلة .

وفيه : بقطع النظر عن الاشكال في سند الرواية ، الذي سوف يأتي حله في بعض الأبحاث المقبلة ، أنها لا تدل على المدَّعى ، فإن تمام النظر فيها إلى حيثية فساد الماء بالحيوان أو بميتته من حيث كونه حيواناً ذا نفس ، أو ليس ذا نفس ، فلا تكون الرواية في مقام بيان فساد الماء بنجاسة حيثيات الحيوان ذي النفس ، وعدم فساده بشيء من حيثيات الحيوان غير ذي النفس كي يتمسك بالاطلاق فيها .

ثم ، لو فرضنا اطلاقها ، تقع طرفاً للمعارضة مع عموم نجاسة بول الحيوان غير المأكول بنحو العموم من وجه ، فهل تقدم الرواية ، أو ذاك العموم ؟

الصحيح ، أن تقديمها على ذلك العموم ، موقوف على تمامية أحد وجهين :

الوجه الأول : دعوى حكومتها عليه ، بملاك النظر المستفاد من ظهور سياقها في الاستثناء ، بعد الفراغ عن ثبوت النجاسة في الجملة بنحو القضية المهملة .

الوجه الثاني : دعوى أن هذه الرواية ، أخص مطلقاً من مجموع أدلة نجاسة الميتة ، وأدلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، لأن تقديم هذا المجموع عليها يوجب إلغاءها .

وحينئذ ، فتارة نقول ، بأن اخصية دليل من مجموع دليلين ، توجب صلاحيته للقرينية عليهما ، وتقدمه عليهما معاً ، بلحاظ أن الأخص من مجموع الدليلين ، لو فرض اتصالها واتصاله بهما ، لكان صالحاً للقرينية على تقييد كل منهما ، وكل ما كان كذلك في فرض الاتصال ، فهو موجب لهدم الحجية والتقدم

بالقرينية في فرض الانفصال .

وأخرى ، نقول : بأن الدليل الأخص من مجموع دليلين ، يستحق التقدم بملاك الأخصية على المجموع بما هو مجموع ، لا على الجميع ، وبعد التقديم على المجموع ، يحصل التعارض بين إطلاق الدليلين المكَوِّنين للمجموع الأعم .

فعلى الأول : تقدم الرواية على كل من دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول ابتداءاً . وعلى الثاني : تقدم الرواية على مجموع الدليلين لا جميعهما ، وتقع المعارضة بعد ذلك بين اطلاق دليل نجاسة الميتة ، وإطلاق دليل نجاسة البول ، فيتساقطان ، وتكون النتيجة هي الطهارة أيضاً .

إلا أن جعل المعارضة بين الرواية ومجموع دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول ، يتوقف : **أولاً** : على افتراض وجود اطلاق في كل من الدليلين . مع إمكان نفي الاطلاق في أدلة نجاسة الميتة لمثل ميتة السمك ونحوها ، مما لا نفس له سائلة ، كما سيأتي . **وثانياً** : بعد فرض تسليم الاطلاق في كل منهما ، على أن تكون نسبة الرواية إلى كل من الاطلاقين على حد واحد ، مع أن الرواية صريحة في نفي نجاسة الميتة ، فاطلاق دليل نجاسة الميتة ساقط على كل حال ، وليس الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط اطلاق دليل نجاسة البول .

الرواية الثانية : موثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك ، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس »[1] . وتقريب دلالتها . أنها نفت البأس عن موت ما ليس له نفس ، وتفسخه في شبه الزيت والسمن من المايعات ، فتدل على طهارته وطهارة ما في جوفه من البول أو سائر الفضلات[2] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ص ٤١٨ ج ١ .

(مسألة ـ ١) ملاقاةالغائط في الباطن لا توجب النجاسة ،

ويرد عليه : أن المنفي عنه البأس في قوله : (كل ما ليس له دم فلا بأس) ، إما أن يكون هو الميت من الحيوان ، بمعنى أن كل ما ليس له دم فلا بأس بميتته . وإما أن يكون هو موت الحيوان في الزيت والسمن ، بمعنى أنه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه . فعلى الأول : تكون الرواية بمدلولها المطابقي ، دالة على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في الزيت التي ليس لها دم ، ولا تكون ناظرة إلى نفي النجاسة عن بولها وخرئها . ولا معنى للتمسك باطلاقها لصورة تفسخ الميتة ، واشتمالها على البول والخرء ، لأن الاطلاق إنما يقتضي تعميم ما هو المنظور والمقصود بالافادة في الرواية ، وهو طهارة الميتة لا طهارة شيء آخر .

نعم لو ثبتت الملازمة العادية أو الغالبية ، بين اشتمال الزيت على الميتة ، وتفسخها ، وظهور مدفوعها بولاً وخرءاً ، أمكن جعل الرواية دليلاً بالالتزام على طهارة المدفوع ، لئلا يلزم كون الحكم بالطهارة ونفي البأس جهتياً محضاً . ولكن هذه الملازمة غير ثابتة ، خصوصاً أن مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما .

وأما على الثاني : فمن الواضح ، أن موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ، ليس مما يحتمل كونه محذوراً ، وإنما يحتمل كونه منشأً للمحذور ، فنفي البأس يعني نفي نشوء محذور منه . فإن ادعي انصراف هذا المحذور المنفي إلى محذور الميتة ، فالأمر كما تقدم . وإن أنكرنا هذا الانصراف ، وتمسكنا بالاطلاق ، أمكن تتميم الاستدلال في المقام .

وهكذا يتضح ، عدم وجود ما يمكن أن يخرج به عن اطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة ، وإن كانت الشهرة منعقدة على الطهارة ، فيكون الحكم بالنجاسة هو الأحوط .

كالنّوى الخارج من الانسان ، او الـدود الخارج منـه ، إذا لم يكن معه شيء من الغائط ، وان كان ملاقياً له في الباطن . نعم ، لو ادخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط في البـاطن ، كشيشة الاحتقـان ، ان علم ملاقاتها له ، الاحوط الاجتناب عنه ، واما إذا شك في ملاقـاته ، فـلا يحكم عليـه بالنجاسـة ، فلو خـرج مـاء الاحتقـان ولم يعلم خلطه في الغائط ، ولا ملاقاته له ، لا يحكم بنجاسته[1] .

---

(١) بعد الفراغ عن تنجس الملاقي مع النجس في الخـارج ، يقع البحث عن النجاسة الـداخلية والملاقـاة في الـداخـل . وتحقيق هـذه المسألـة يقـع في جهات :

الأولى : فيما إذا كان النجس الملاقى ـ بالفتـح ـ داخلياً بـالمعنى الأخص ، أي على نحو لا يمكن إدراكه والوصول إليه عادة ، كالبول في المثانة ونحو ذلك .

والـظاهر في مثـل ذلك ، عـدم انفعال المـلاقي ـ بالكسـر ـ ، سـواء كـان داخليـاً أو خارجيـاً ، وذلك لعـدم ثبوت نجـاسة تلك الأعيـان في حـالـة كـونها داخلية ، لكي يترتب على ذلك انفعال الملاقي لها . لأن أدلة نجاسة النجـاسات كـالبول والغـائط والدم وغيـره ، لم تدل عليهـا بعناوينهـا المطلقـة المنـطبقـة عـلى مصداقها ، في الـداخل أيضـاً ، وإنما هي روايـات خاصـة واردة كلها في مـوارد النجـاسات في الخـارج ، وليس لها اطـلاق للمصداق الـداخـلي المـذكـور ، ولا يقتضي الارتكاز العرفي التعدي وإلغاء الخصوصية ، لاحتمـال الفرق عـرفاً بـين الـداخلي والخـارجي ، على حـد الفرق بـين ماء الـريق والبصاق ، وعليـه ، فلا مقتضي لنجاسة الملاقي في مثل ذلك ، بل مقتضى القاعدة الطهارة ، سواء كان الملاقي داخلياً أو خارجياً .

وقد يستدل على طهارة الملاقي الداخلي بالخصوص ، بتقريبات أخرى كـما

في كلمات السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ .

منها : الاستناد إلى ما دل على طهارة المذي أو البلل الخارج من فرج المرأة[١] ، فإنه يلاقي مجرى البول والدم والمني ، فلو كانت ملاقاة شيء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية ، لكان البلل الملاقي لتلك المواضع ، محكوماً عليه بالنجاسة لا محالة .

ومنها : الاستناد إلى ما دل على عدم وجوب غسل ما عدا الظاهر في الاستنجاء ، وفي دم الرعاف ، ففي رواية ابراهيم بن أبي محمود : « إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه »[٢] ، مع أن البواطن ملاقية للدم والغائط ، وهذا يدل على عدم انفعالها .

ومنها : أن النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها ، ولم يرد أمر بغسل البواطن ، فيستكشف من ذلك عدم انفعالها بالملاقاة[٣] .

أما التقريب الأول ، فهو لا يثبت عدم انفعال الملاقي الداخلي ، وإنما يثبت ـ على أفضل تقدير ـ ، أنه على فرض انفعاله ، ليس مما تبقى نجاسته بعد انفصاله عن عين النجاسة وزوالها عنه . وهذا متيقن على أي حال ، سواء قيل بالنجاسة أوْ لا ، للفراغ عن أن البواطن إذا لاقت مع النجاسة لا تحتاج إلى غسل لكي تطهر ، فأي محذور في فرض نجاسة المجرى بالملاقاة للبول ، وارتفاع النجاسة عنه بزوال عين النجاسة عنه ، بل في فرض نجاسة الرطوبة الخارجة نفسها عند ملاقاتها للبول ، وزوال النجاسة عنها بانفصالها عن البول . والحاصل أن تنجس الباطن بالملاقاة شيء وعدم بقاء النجاسة بعد انفصال عين النجاسة شيء آخر ، وما يثبت بالتقريب المذكور الثاني ، وما يراد نفيه الأول .

فإن قيل : ان مقتضى اطلاق دليل طهارة البلل الخارج من فرج المرأة ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٥ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٢٤ من أبواب الماء المطلق .
(٣) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . الجزء الأول ص ٤٢٠ .

طهارته ولو كان المجرى متلوثاً بـالبول فعـلاً ، وهذا يعني عـدم انفعالـه بملاقـاة البول وهو المراد .

قـلنـا : ان الاطـلاق المـذكـور ، لـو سلّم ، لا ينفي انفعـال البلل عنـد ملاقاته للبول ، غاية الأمر أنه يطهر بانفصالـه عن عين النجـاسة بـاعتباره شيئـاً بـاطنياً مـا لم يخرج ، فيكـون زوال العين عنـه من المطهـرات ، وهذا غـير عـدم الانفعال رأساً .

هذا على أن دليل طهارة البلل المـذكور ، نـاظر مـطابقة إلى نفي النجـاسة الذاتية ، ولا ينفي فرض النجاسة العَرَضية أحياناً .

نعم ، لو التزم بنجاسته العرضية غالباً ، للزم حمل دليل الطهارة عـلى أمر جهتي وحيثي غير مفيد في مقـام العمل ، وهـو خلاف ظـاهر الـدليل ، فبـدلالة الاقتضاء العرفية ، تنفى النجاسة العَرَضية أيضاً ، بمقدار يخرج بـه مفاد الـدليل عن كونه مجـرد أمر جهتي غـير عملي ، ويكفي في ذلـك الالتزام بعـدم النجاسـة العَرَضية في موارد عدم العلم بالملاقاة مع البول في الداخـل ، وإن علم بالمـلاقاة مع المجرى ، لأن المجرى لو تنجس يطهر بزوال العين .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : أن نفي الأمر بغسل البواطن ، كما قد يكون بنكتة طهارة تلك الأشيـاء الداخليـة وعدم تنجس البـواطن ، كذلـك قد يكـون بنكتة أن نجاسة البواطن غير مضرة بالوظـايف العملية الشـرعية ، لأن المـطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط .

وأما التقريب الثالث ، ففيه : أن نجـاسة البـاطن على تقـدير ثبـوتها ، لا إشكال في عدم احتياجها في مقـام التطهـير إلى الغسل ، لكفـاية زوال العـين في طهـارتها ، فـلا يمكن أن يستكشف من عـدم ورود أمـر بغسـل البـواطن أنها لا تتنجس أصلاً .

فالعمدة في إثبات عدم النجاسة ، الرجوع إلى الأصـل ، بعد قصـور أدلة

النجاسات عن الشمول للبول والدم الداخليين وأمثالها .

الجهة الثانية : فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعم ، من قبيل الدم المتكون في فضاء الفم ، أو في داخل الأنف ، وكان الملاقي داخلياً أيضاً كالأسنان الملاقية لذلك الدم . وفي مثل ذلك ، إذا منعنا من اطلاق أدلة نجاسة الدم ونحوه لمثل هذا المصداق الداخلي أيضاً ، فلا إشكال في عدم الانفعال ، وإذا سلمنا بالاطلاق المذكور ، فلا موجب أيضاً للحكم بانفعال الملاقي ، لأن الحكم بانفعاله إنما يثبت باطلاقات الأمر بالغسل ، وحيث ان من المفروغ عنه في البواطن ، عدم توقف طهارتها على الغسل ، وكفاية زوال العين في ارتفاع النجاسة عنها على تقدير انفعالها ، فلا تشملها الاطلاقات المذكورة، ومع عدم الشمول ، لا يبقى دليل على انفعال البواطن بالملاقاة ، فيرجع إلى القاعدة المقتضية للطهارة .

الجهة الثالثة : فيما إذا كان النجس خارجياً ، وكان الملاقي باطنياً ولو بالمعنى الأعم ، وفي مثل ذلك ، لا إشكال في نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لِفَرْضِ كونه خارجياً ، ولكن لا دليل على انفعال الباطن بملاقاته لنفس التقريب السابق ، حيث ان دليل الانفعال هو اطلاقات الأمر بالغسل ، وهي غير شاملة للبواطن حتى لو قيل بانفعالها بالملاقاة ، فلا يبقى دليل على تنجس الباطن بالملاقاة .

الجهة الرابعة : فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعم ، كما فرض في الجهة الثانية ، وكان الملاقي خارجياً ، كما إذا ادخل الانسان اصبعه إلى فمه فلاقى مع الدم في الداخل ، ولم يعلق به شيء منه عند اخراجه ، وثبوت التنجيس هنا موقوف على أمرين :

أحدهما : شمول دليل نجاسة الدم للدم الداخلي بالمعنى الأعم .

والآخر : عدم الفرق في الملاقاة المنجسة ، بين الملاقاة الواقعة في الخارج والملاقاة الواقعة في الداخل .

والأمر الثاني تام على ما يأتي ، وإنما الكلام في الأمر الأول .

إذ قد يقال : إن دليل نجاسة الدم ، كما يكون قاصراً عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الأخص ، كذلك يقصر عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الأعم .

وقد يقال : بأن إطلاقات روايات الأمر بغسل ما أصابه الدم ، كافية لاثبات نجاسة الدم المفروض في المقام ، وانفعال الأمر الخارجي بملاقاته ، إذ يصح أن يقال : حين يدخل الشخص اصبعه في فمه فيلاقي الدم ، إن اصبعه أصابه الدم ، فتشمله اطلاقات الأمر بالغسل .

ولكن الانصاف ، أن الحصول على اطلاقات تشمل محل الكلام في غاية الاشكال ، لأن الروايات التي فرض فيها أن الثوب ونحوه أصابه الدم ، مسوقة على الأكثر ، لبيان حكم طولي بعد الفراغ عن النجاسة ، من قبيل الحكم بوجوب الاعادة على من صلّى في ذلك الثوب وعدم وجوبها . ويأتي في بحث نجاسة الدم ، الاستشكال في أصل وجود إطلاق يدل على نجاسة كل دم ، فضلاً عن أن يشمل الدم الداخلي . ولعل أحسن ما يُدَّعى هناك من اطلاق ، قوله في موثقة عمّار : « إلا أن ترى في منقاره دماً فلا تتوضأ ولا تشرب »[1] ، ومن الواضح أن هذا الاطلاق لو تم شموله لكل دم خارجي ، فلا يشمل محل الكلام .

الجهة الخامسة : فيما إذا كان الملاقي والملاقى معاً خارجيين ، غير أن ظرف ملاقاتهما كان في الباطن ، كما لو أدخل الانسان اصبعه النجس إلى فمه فلاقى مع اصبعه الآخر داخل فضاء الفم .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٤ من الأسئار .

(مسألة ـ ٢) لا مانع من بيع البول والغائط من مأكول

والحكم بعدم التنجيس هنا موقوف ، على أن تتم دعوى احتمال الفرق عرفاً بين الملاقاة بين شيئين في الخارج ، والملاقاة بينهما في الداخل ، بعد افتراض عدم الاطلاق اللفظي في أوامر الغسل .

وكلا المطلبين محل تأمل بل منع . إذ لا وجه للمنع عن اطلاق الأمر بالغسل في رواية عمّار لكل ما أصابه ذلك الماء من الأمور الخارجية ، سواء كانت الاصابة في الخارج أو الداخل . كما أن دعوى إلغاء العرف خصوصية الخارج ، وكون الملاقاة في هذا المكان أو ذاك لا غبار عليها .

لا يقال : هذا الارتكاز مناقض بارتكاز عدم الفرق بين ملاقاة الخارجيين في الباطن ، كملاقاة الاصبع مع دم محمول إلى جوف الفم من الخارج ، وبين ملاقاة الخارجي مع الدم الداخلي في جوف الفم ، التي حكم فيها بعدم لانفعال ، كالدم الخارج من الاسنان ، فإن كليهما بحسب النظر العرفي من سنخ واحد ، ولعله إليه استند من أفتى بالطهارة في هذه الجهة .

فإنه يقال :

أولاً : أنه يوجد احتمال الفرق بينهما ، لما تقدم من اختلاف النظر العرفي في باب الاستقذارات ، بين المادة الخارجة عن موطنها وغير الخارجة .

وثانياً : لو سلّم ارتكاز عدم الفرق ، فهو يقتضي الحكم بالنجاسة في الصورتين لا الطهارة ، لوضوح أن الحكم بالطهارة في المسألة الثانية ، لم يكن من جهة قيام الدليل عليه ، وإنما كان من جهة عدم الدليل المثبت للنجاسة ، فلو فرضت الملازمة عرفاً بينهما ، كانت أوامر الغسل دالة على النجاسة في المسألتين معاً كما هو واضح .

اللحم[١] ، واما بيعها من غير المأكول فلا يجوز[٢] . نعم يجوز الانتفاع بها في التسميد ونحوه[٣] .

(مسألة ـ ٣) إذا لم يعلم كون حيوان معيّن انه مأكول اللحم أوْلا ، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه[٤]

---

(١) تمسكاً باطلاقات أدلّة حلّية البيع ، بعد فرض وجود المالية بلحاظ بعض المنافع المحللة ، أو فرض انكار دخل المالية في مفهوم البيع ، أو تمسكاً باطلاقات صحة العقود والتجارات ، لو سلّم تقوّم عنوان البيع بالمالية وعدمها في المقام ، ولا مقيد لكل تلك الاطلاقات إلا النبوي المرسل : « إذا حرم الله أكل شيء حرم ثمنه »[١] ، وهو ساقط عن الحجية . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله .

(٢) إما للاجماع ، أو لعدم المالية ، أو لقيام دليل على عدم جواز بيع النجس بعنوانه ، أو للملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ثمنه المستفادة من النبوي المرسل ، أو للروايات الخاصة المانعة في العذرة المبتلاة بالمعارض ، وكل هذه الوجوه لا يمكن التعويل عليها كما حققناه في محله ، فالظاهر جواز بيعهما .

(٣) لعدم تمامية ما استدل به المانعون على عدم جواز الانتفاع بالنجس ، ولو تم الدليل على ذلك ، لاقتضى سلب المالية عنه وبطلان بيعه ، والصحيح عدم وجود دليل يقتضي المنع من سائر الانتفاعات بالنجس ، على نحو يحتاج جواز الانتفاع إلى مخصص، بل الاصل جواز الانتفاع إلا حيث يقوم دليل على حرمته ، ولم يقم دليل على ذلك في المقام. وتفاصيل هذه المسائل موكولة إلى محلها .

(٤) تارة يكون الشك في نجاسة البول والخرء ، من جهة الشك في كون

---

(١) المستدرك باب ٦ من أبواب ما يكتسب به .

الحيوان شاةً فيكون مأكول اللحم ، أو ذئباً فلا يكون مأكولاً ، وهذه شبهة موضوعية .

واخرى يكون من جهة الشك في ان الحيوان المتولد من ابوين حلال وحرام ، هل يلحق بالحرام أو الحلال ، وهذه شبهة حكمية ، من حيث حلّية اللحم وحرمته ، وإن كانت بلحاظ النجاسة قد يترائى أنها شبهة موضوعية دائماً ، لدليل نجاسة بول غير المأكول ، غير انه سوف يتضح انه ليس بصحيح على اطلاقه .

وتفصيل الكلام في هذا الفرع : أنا تارة نفترض اخذ عنوان غير المأكول في دليل النجاسة بنحو المعرّفية إلى العناوين التفصيلية من الحيوان المحرّم ، وأخرى نفترضه بنحو الموضوعية . فالبحث يقع على تقديرين .

الأول : ما لو كان عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو المعرّفية إلى العناوين التفصيلية للحيوان ، فوقع الشك في حلّية لحم حيوان وحرمته بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية . والبحث على هذا التقدير ، على مستوى الاصل اللفظي تارة ، والاصل العملي اخرى .

اما الاصل اللفظي : ففيها إذا كانت الشبهة موضوعية ، من جهة تردد الحيوان بين الشاة والذئب مثلاً ، لا يوجد اصل لفظي يمكن ان يثبت به النجاسة أو الطهارة ، لان الشك في موضوع دليل النجاسة ، فلا يمكن التمسك به .

واما إذا كانت الشبهة حكمية ، من جهة تردد الحيوان بين اللحوق بالحرام أو الحلال من أبويه ، فالشبهة تكون حكمية ايضاً بلحاظ دليل نجاسة غير المأكول ، لأن موضوعه واقع الحيوان غير المأكول من الذئب والسبع ونحوه ، كما إذا قال : اغسل من أبوال الكلب والذئب والسبع .

وحينئذ ، إن تم مطلق فوقاني على نجاسة كل بول ، وخرج عنه بول

المأكول ، كان المقام من موارد الشك في التخصيص الزائد بعد إجمال المخصص المنفصل . فيتمسك فيه بالعام لاثبات النجاسة .

وإذا منعنا عن وجود مطلق فوقاني ، وكان المطلق الثابت في حدود غير المأكول من الحيوان ، أصبح المقام من موارد الشك في شمول العام واجماله بالنسبة للمشكوك ، فلا يمكن التمسك به لاثبات النجاسة .

واما الاصل العملي : فلا يفيد لاثبات الطهارة أو نفي النجاسة اجراء استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي ، الثابت قبل وجود الحيوان ـ على القول به في الاعدام الازلية ـ ، أو اجراء اصالة الحل ، إذ المفروض عدم ترتب الحكم على عنوان الحرام أو الحلال .

بل التحقيق ان يقال : ان الشك ، ان كان من جهة الاشتباه الخارجي ، وتردد الحيوان بين ان يكون ذئباً أو شاة ، امكن اجراء استصحاب عدم كونه ذئباً لنفي موضوع النجاسه ، لو كان دليل نجاسة البول موضوعه ما يحرم اكله بالخصوص ، او استصحاب عدم كونه شاة ، لإثبات موضوع النجاسة ، لو كان موضوعه مطلق البول ، خرج منه ما يحل اكله .

وقد يتوهم : عدم جريان هذه الاستصحابات للاعدام الازلية في المقام ، على اساس ان المشكوك عنوان ذاتي وليس عَرَضياً ، بناءً على التفصيل في جريان استصحاب العدم الازلي بين العناوين الذاتية وغيرها .

ويندفع هذا التوهم : بأن موضوع الحكم ، هو العنوان العرفي للذئب والشاة مثلاً ، ولا شك في تقوّمه بجملة من الخصوصيات العَرَضية القابلة لاستصحاب العدم الازلي ، حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور .

واما إذا كانت الشبهة من جهة الشك في حلّية الحيوان المتولد من ابوين مختلفين ـ والمفروض عدم تحصيل دليل اجتهادي على الحلية اثباتاً ونفياً ـ ، فبالامكان اثبات الحكم بالطهارة ، باستصحاب عدم نسخها الثابت في اول

عصر التشريع، حيث امضى ما كان عليه العرف والعقلاء أوّلاً، ثم استثنى عنه شيئاً فشيئاً . بناءً على ان لا يكون هنالك استقذار عرفي لبول الحيوان المتولد، على نحو يمنع عن استفادة امضاء الحكم بالطهارة .

واما التمسك باصالة الطهارة، فسوف نبحث عن تماميتها في التقدير الآتي .

التقدير الثاني : أن يكون عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو الموضوعية في دليل النجاسة، والبحث هنا ايضاً فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية تارة، والاصل العملي اخرى .

اما الدليل الاجتهادي : فقد يقال فيه : بأن التمسك بمطلقات نجاسة البول الفوقانية ـ بناءً على القول بها ـ، متعذر، حتى لو كانت الشبهة في حلّية الحيوان وحرمته حكمية، لان الشبهة بلحاظ ما هو موضوع نجاسة البول وطهارته، مصداقية بين العام ومخصصه، لان الحرمة والحلية موضوعان للنجاسة والطهارة .

ولكن الصحيح، إمكان التمسك بعموم نجاسة البول ـ لو تم في نفسه ـ، إذا كانت الشبهة في حرمة الحيوان وحلّيته حكمية ـ كما في المتولد من أبوين مختلفين ـ، وذلك بناءاً على ما سلكناه وحققناه في الأصول، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه، فيما إذا كانت شبهة حكمية في نفسها، وفي المقام . الشك في حلية الحيوان وحرمته شبهة حكمية في نفسها، وإن كانت مصداقية بلحاظ العام المخصص، فيجوز التمسك فيها بالعام .

غير ان هذا البيان، موقوف على ان يكون دليل نجاسة البول قد دل على ذلك بالعموم لا بالاطلاق، فإنا إنما صحّحنا التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه في العمومات دون المطلقات . مع أنك عرفت عدم تمامية ما

يدل على نجاسة البول بالاطلاق فضلاً عن العموم . وعليه فلا أصل على مستوى الأدلة الاجتهادية ، يمكن التمسك به لإثبات النجاسة أو الطهارة في المقام .

وأما الأصل العملي : فإن كانت الشبهة حكمية ، كالحيوان المتولد من حلال وحرام ، فإن فرض وجود عموم يدل على حلية كل حيوان أو حرمته إلا ما خرج بالتخصيص ، كان هو المرجع ، وبه يتنقح موضوع دليل الطهارة أو النجاسة . وإن لم يكن هناك عموم من ذلك القبيل ، فالمرجع استصحاب عدم الحرمة الثابت ولو في صدر التشريع ، بناءاً على جريان استصحاب عدم النسخ ، وبه يتنقح موضوع نفي النجاسة أو الحكم بالطهارة ، ولو لم نَبْنِ على جريان استصحاب عدم النسخ ، كان المرجع أصالة الحل ، وحيث انها أصل تنزيلي، فيترتب عليها آثار الحلية الواقعية التي منها طهارة المدفوع. نعم لو لم نبنِ على تنزيليتها ، أو بنينا على أصالة الاحتياط في اللحوم ، تعذر تنقيح موضوع الحكم بالطهارة بالأصل ، وتعيّن الرجوع إلى أصل حكمي كأصالة الطهارة ، على تقدير جريانها في أمثال المقام على ما سنشير إليه .

وان كانت الشبهة موضوعية ، فان فرض وجود عموم يدل على حرمة كل حيوان ، وخرج منه بالتخصيص ما خرج ، امكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصص ، كاستصحاب عدم الغنمية مثلاً ، وبذلك يثبت موضوع الحرمة، وفي طول ذلك يثبت موضوع النجاسة، وإن فرض وجود عموم يدل على حلّية كل حيوان ، خرج منه بالتخصيص ما خرج ، أمكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصِّص ، كاستصحاب عدم السبعية مثلاً ، وبذلك يثبت موضوع الحلية ، وفي طول ذلك تثبت الطهارة .

وان فرض عدم العموم من الطرفين ، وانما دل الدليل على حلية بعض الحيوانات وحرمة بعضها ، فالمرجع حينئذ استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم

وان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل(١) .

الازلي أو اصالة الحل ، وفي كيفية اثبات الطهارة ونفي النجاسة بها اشكال ، حتى مع فرض اصالة الحل أصلاً تنزيلياً ، لأن اجراءهما في شخص هذا الفرد المشكوك يثبت حليته الواقعية تعبداً، فإن كان موضوع نفي النجاسة عدم حرمة الحيوان شخصاً ، ثبت هذا الموضوع ، وأما إذا كان الموضوع عدم حرمته نوعاً ، اي عدم كونه من نوع محرّم ، فلا يثبت هذا الموضوع باجراء الاصل في شخص هذا الحيوان ، بل لا بد من محاولة اجرائه حينئذ في نوع هذا الفرد المردد ، على اجماله وتردده ، بين ما هو معلوم الحلية وما هو معلوم الحرمة ، فان منع عن مثل ذلك في اصالة الحل ايضاً ، كما يمنع عن استصحاب الفرد المردد ، تعين الرجوع إلى الاصول الحكمية ، كاستصحاب عدم النجاسة الازلي ، وكاصالة الطهارة في مدفوع الحيوان المشكوك ، بناءً على جريان القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية، وفي حالة كون المشكوك النجاسة من اول الأمر .

وقد مر تحقيق ذلك مفصّلاً ، في مباحث قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذا الشرح .

(١) لأن الاصل ، سواء اريد به اصالة الاحتياط في اللحوم ، أو استصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح ، لا يثبت الحرمة الذاتية الواقعية ولو تعبداً ، لكي يكون منقحاً لموضوع الحكم بالنجاسة ، اما اصالة الاحتياط فواضح ، لان مفادها وجوب الاحتياط ، وهو لا يثبت الحكم الواقعي ولو تعبداً ، واما الاستصحاب المذكور ، فلأنه يثبت الحرمة الفعلية بعد ذبح الحيوان ، ولا يثبت كونها حرمة بعنوانه الذاتي الا من باب الملازمة والأصل المثبت .

وتحقيق الكلام في حكم أكل لحم الحيوان المشكوك : أنه لو احرز قابليته

للتذكية ، وشك في حليته وحرمته الذاتية ، فالمرجع العملي اصالة الاباحة ، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية .

والمرجع الاجتهادي ، عمومات واطلاقات الحل إذا كانت الشبهة حكمية ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليَّ . . ﴾[1] الخ . ولا يوجد في مقابل الرجوع إلى اصالة الاباحة ، الا دعوى تخصيص ادلتها باصالة الحرمة في اللحوم ، أو دعوى حكومة استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل تذكيته ، فانه كان محرماً قبل التذكية على أي حال ، ويشك في زوال تلك الحرمة بالتذكية فتستصحب حرمته . اما الدعوى الأولى ، فلا دليل عليها ، لعدم ثبوت أصالة الحرمة في اللحوم بدليل معتبر ، ليخصص به عموم أصالة الحل .

واما الدعوى الثانية ، فقد يورد عليها بوجوه .

الأول : ان الحرمة المعلومة حال حياة الحيوان ، كانت بعنوان عدم التذكية ، والمفروض قابلية الحيوان لها ووقوعها ، ومعه يقطع بارتفاع تلك الحرمة بارتفاع موضوعها ، فيمتنع استصحابها[2] .

والتحقيق ، ان حيثية عدم التذكية المأخوذة في موضوع الحرمة المجعولة على هذا العنوان ، إما ان تكون حيثية تعليلية عرفاً غير مكثّرة للموضوع ، وإما ان تكون حيثية تقييدية وموجبة لتعدد الموضوع ، فعلى الثاني : يمتنع جريان الاستصحاب ، لأجل عدم وحدة الموضوع . وعلى الأول : يكون الموضوع واحداً ، وبوحدته تعتبر الحرمة المشكوكة بقاءً للحرمة المعلومة ، وان كان كل منهما مجعولاً بجعل مغاير لجعل الآخر ، لأن مناط الحدوث والبقاء في استصحاب المجعول ، انما هو الموضوع الذي له حدوث وبقاء ، ويكتسب المجعول بتبعه الحدوث والبقاء ، فالمجعول ، إذا لوحظ في عالم وجود الموضوع ، فلا يتعدد

---

(١) الأنعام : ١٤٥ .

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٣٧ .

بتعدد الجعل ، بل بتعدد الموضوع ، والجعل يرى عرفاً كحيثية تعليلية لوجوده على موضوعه ، والمفروض وحدة الموضوع في المقام .

وإذا لوحظ في عالم الجعل ، فليس له حدوث وبقاء أصلاً في هذا العالم ، ولا معنى لاجراء استصحابه بلحاظ هذا العالم .

وبتعبير آخر : إن المجعول إذا لوحظ وجوده الحقيقي بالذات الثابت بنفس الجعل ، فلا محالة يتعدد ويتغاير بتعدد الجعل وتغايره ، ولكنه بهذ اللحاظ ، لا يتصور له حدوث وبقاء ، فلا يمكن اجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ ، وإذا لوحظ ما للمجعول من نحو ثبوت تابع لفعلية وجود موضوعه ، فهذا النحو من الثبوت يتصف بالحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف الموضوع بذلك ، وهذا النحو من الثبوت ، يكون الجعل بالنسبة إليه بمثابة الحيثية التعليلية ، فلا يتغاير ويتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع ، فمع تعدد الجعل ، تنحفظ الوحدة في الحرمة المجعولة ويجري استصحابها ، كما هو الحال فيما إذا كان بياض جسم ثابتاً حدوثاً بعلة واحتمل بقاؤه بعلة اخرى فيجري استصحابه .

الثاني : ان الاستصحاب المذكور ، من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، وذلك لأن الحرمة المحتملة التي يراد تنجيزها بالاستصحاب ، هي الحرمة الذاتية ، ومن الواضح أنها على تقدير ثبوتها ، تكون موجودة من اول الأمر مع وجود الحرمة الاخرى ، التي كانت ثابتة بعنوان عدم التذكية ، ومتى كان المشكوك على تقدير وجوده ثابتاً من اول الأمر ، على نحو يكون معاصراً للمتيقن السابق ، فيمتنع اجراء استصحاب شخص الحرمة السابقة المتيقنة ، ويتعين اجراء استصحاب جامع الحرمة ، وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، لانه جامع بين فرد معلوم الارتفاع وفرد مشكوك الوجود من أول الأمر . والفرق بين هذا الوجه وسابقه ، ان نكتة امتناع استصحاب شخص الحرمة المتيقنة سابقاً في ذلك الوجه ، هو تعدد الجعل ، بقطع النظر عن المعاصرة بين المجعولين ، والنكتة هنا ، ان المعاصرة بين المشكوك والمتيقن ، تمنع

عن صدق كون احدهما بقاءاً للآخر .

ويرد عليه : ان هذا مبني على ان يكون دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية شاملاً للحيوانات المحرمة ذاتاً أيضاً ، واما إذا قيل باختصاصه بالحيوان الذي يحل بالتذكية لوروده في ذلك المورد ، فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين ، بل يعلم اجمالاً بثبوت احدى حرمتين على الحيوان المشكوك قبل الذبح ، إما حرمة بملاك العنوان الذاتي ، وإما حرمة بملاك عنوان عدم التذكية ، وهذا المعلوم الاجمالي ، يحتمل بقاؤه ، لانه على تقدير باق ، وعلى تقدير مرتفع ، فيجري استصحابه .

هذا مضافاً ، إلى اننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للحيوانات المحرمة ذاتاً ، فهذا لا يقتضي ثبوت الحرمة المتيقنة والحرمة المشكوكة في وقت واحد قبل الذبح على الحيوان المشكوك ، لو كان حراماً ذاتاً في الواقع ، لكي يمتنع ان يكون المشكوك بقاءً للمتيقن ، بل يلتزم بثبوت حرمة واحدة مؤكدة ، بناءً على التأكد عند اجتماع فردين من حكم واحد وهذا يوجب بطلان النكتة التي كانت تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة المشكوكة ، اذ لا يكون في الحيوان المشكوك قبل الذبح الا حرمة واحدة ، وهي إما حرمة مؤكدة ، إذا كان الحيوان محرم الاكل ذاتاً ، وإما حرمة غير مؤكدة ، إذا لم يكن الحيوان كذلك ، وتعتبر الحرمة المشكوكة بعد الذبح بقاءً لها وان لم يكن لها ذلك التأكد المحتمل في الحرمة المتيقنة فيجري الاستصحاب .

ودعوى : استحالة التأكد بين الحرمتين في امثال المقام ، لأن الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية ليست في رتبة الحرمة الناشئة عن الجهة العَرَضية ، وهي عدم التذكية ، فلا يمكن تأكدهما المساوق لوحدتهما مع تعدد الرتبة .

مدفوعة : بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين رتبة لمجرد الطولية بين الموضوعين ، فان كلاً من الحرمتين في طول موضوعها ، وفي طول ما يكون

موضوعها متأخراً عنه رتبة ، وليست في طول الحرمة الأخرى .

الثالث : إن الاستصحاب المذكور إنما يجري ، لو سلّم ، في مقابل أصالة الحل ، ولا يجري في الشبهة الحكمية في مقابل عمومات الحل ، ولا في الشبهة الموضوعية في مقابل الاستصحاب الموضوعي المنقح لموضوع الحلية ، وذلك لأن كل حيوان حكم عليه بالحلية بمقتضى العمومات إلا ما خرج ، فيجري استصحاب العدم الأزلي للعنوان المخصص ، ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً وحاكماً على استصحاب الحرمة .

الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، من انكار الحالة السابقة رأساً ، لعدم قيام الدليل على حرمة اكل الحيوان الحي ، وانما الثابت حرمة أكل الميت الا ما ذكّي ، فالحرمة بملاك عدم التذكية ، موضوعها ليس مطلق الحيوان ، بل موضوعها الحيوان الميت غير المذكّى ، فلا علم بالحرمة السابقة لكي تستصحب[1] .

وهذا اعتراض متين ، ومعه يسقط الاستصحاب المذكور .

هذا كله فيما إذا كان الشك في حلّية الحيوان وحرمته ، بعد احراز قابليته للتذكية ، فقد اتضح ان المرجع في الشبهة الحكمية عمومات الحل ، وفي الشبهة الموضوعية اصالة الحل ، وكذلك يجري ايضاً الاستصحاب الموضوعي المثبت للحلية واستصحاب عدم الحرمة ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

واما إذا كان اصل قابلية الحيوان للتذكية مشكوكة ، فتارة تكون الشبهة موضوعية ، كما إذا شك في ان الحيوان غنم او خنزير ، واخرى تكون حكمية .

ففيما إذا كانت الشبهة موضوعية ، ان قلنا : بان التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح بلا قيد ، فهو خلف الفرض ، لأن معناه احراز القابلية

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٣٧ .

للتذكية والشك في الحرمة من غير تلك الناحية ، فيدخل في الكلام المتقدم . وان قلنا : بأن التذكية عبارة عن فعل الذابح المقيد بخصوصية في الحيوان ، او عن اعتبار شرعي مترتب على ذلك الفعل مع تلك الخصوصية ، كان استصحاب عدم تلك الخصوصية ـ ولو بنحو العدم الازلي ـ ، تام الاركان في نفسه ، وكذلك استصحاب عدم ذلك الاعتبار الشرعي المسبب ، ونسبة الاستصحاب الثاني إلى الاستصحاب الأول ، نسبة الاستصحاب الحكمي إلى الموضوعي . ولكن الكلام في ان هذا الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي النافي للتذكية ، هل تترتب عليه الحرمة أو لا أثر له فيلغو جريانه ؟ .

وتفصيل ذلك : ان موضوع الحكم بالحرمة ، إن اخذ مركّباً من موت الحيوان وعدم تذكيته ، امكن اثبات الحرمة في المقام باجراء الاستصحاب المذكور ، اذ يحرز به الجزء الثاني ، والجزء الاول محرز وجداناً ، ويكون الاستصحاب الحكمي ، اي استصحاب عدم المسبب ، جارياً حتى عند من لا يقول باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية . نعم الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب عدم الخصوصية الدخيلة في التذكية ، يكون من استصحاب العدم الازلي ، إذا كانت الخصوصية المشكوكة من الخصوصيات المحتمل حدوثها مع الحيوان .

وإذا كان موضوع الحرمة عدم تذكية الميت ، أي عدم التذكية المضافة إلى الميت بما هو ميت ، جرى الاستصحاب أيضاً وثبت به الحرمة ، غير أنه يكون من استصحاب العدم الأزلي على أي حال ، لأن عدم تذكية الميت غير محرز إلا بانتفاء الموت . وإذا كان موضوع الحرمة عدم التذكية المضاف إلى الميت بما هو ميت ، أي العدم النعتي للتذكية الملحوظ بما هو وصف للميت ، فلا يمكن إثبات الحرمة باستصحاب عدم التذكية ، لأنه من إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي وهو متعذر .

وعلى جميع هذه المحتملات ، لا يمكن إثبات النجاسة بالاستصحاب .

المذكور ، لأن موضوعها في أدلتها ، عنوان الميتة لا مجرد عدم التذكية ، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية .

ولا شك أن الأخير من الاحتمالات المذكورة ساقط جداً ، لأن لسان : (إلا ما ذكّيتم) ، لا يقتضي أخذ العدم النعتي للتذكية في موضوع الحكم بالحرمة ، بل غاية ما يقتضيه الاستثناء ، أخذ نقيض المستثنى في موضوع حكم العام ، فيكون المأخوذ ، العدم المحمولي للتذكية ، وحينئذ ، إن كانت التذكية المأخوذ عدمها المحمولي في الموضوع ، قد لوحظت مضافة إلى الميت بما هو ميت ، تعيّن الاحتمال الثاني ، وإن كانت قد لوحظت مضافة إلى ذات الحيوان ، تعين الاحتمال الأول ، وهناك تتمة تفصيل وتحقيق سوف تأتي الاشارة إليها في أبحاث الميتة .

وأما إذا كانت الشبهة حكمية ، كما إذا شك في قابلية نوع مخصوص من الحيوان للتذكية ـ بناءاً على أن التذكية ، ليست مجرد فعل الذابح الذي لا شك في قابلية الحيوان له ـ ، فإن كانت هناك عمومات دالة على قابلية الحيوان للتذكية إلا ما خرج فهي المرجع ، وإلا ، فإن كانت التذكية اعتباراً مسبباً عن فعل الذابح ، جرى استصحاب عدم التذكية ، مع أخذ الاحتمالات السابقة في دليل حرمة غير المذكّى بعين الاعتبار ، وإن كانت التذكية نفس فعل الذابح مع الخصوصية ، امتنع إجراء استصحاب عدم التذكية ، إذ لا شك في خصوصيات الحيوان ، وإنما الشك في تقيد التذكية شرعاً بغيرها ، فالمتعين حينئذ هو الرجوع إلى أصالة الحل .

وأما تحقيق الحال في وجود عمومات دالة على قابلية الحيوانات للتذكية ، فقد استدل السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، على وجود عموم كذلك ، برواية علي ابن يقطين قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود . قال : لا بأس بذلك »[1] ، بتقريب أن معنى نفي

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب لباس المصلي .

البأس في جميع الجلود ، أنه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة ، فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها ، إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها ، إما مطلقاً ، لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة ، أوفي خصوص حال الصلاة . وكل ما ثبت من الخارج عدم قابليته للتذكية ، يكون خارجاً بالتخصيص عن العموم المذكور[1] .

ويرد على ذلك :

أولاً : أنه إذا بني على عدم حرمة الانتفاع بالميتة في غير حال الصلاة ، لا يتم هذا الاستدلال ، لوضوح أن النظر في السؤال والجواب ، إلى لبس تلك الأشياء من حيث الجواز التكليفي والحرمة ، ولا نظر إلى الجواز الوضعي لاستعمالها في الصلاة ، ولهذا حكم الامام (ع) ، بنفي البأس ، مع أن جملة من العناوين المأخوذة في مورد السؤال ، مما لا يؤكل لحمه ، وهو مما لا تجوز الصلاة فيه على أي حال ولو كان قابلاً للتذكية ، فحال الرواية ، حال ما لو سأل شخص عن شرب الحليب فأجيب بالجواز ، فإنه لا يستفاد من ذلك جوازه وضعاً في الصلاة أيضاً ، وإن كانت الاستفادة في المقام ، أقل غرابة منها في هذا المثال . لأن من يلبس الشيء ، يصلي فيه عادة ، فقد يقال على هذا الأساس ، إن النظر المطابقي وإن كان إلى الحكم التكليفي ، ولكن يدل بالملازمة العرفية على عدم بطلان الصلاة في تلك الملابس أيضاً .

وثانياً : إن الرواية المذكورة ، تدل على جواز استعمال كل الجلود ، ولا شك في أن دليل عدم جواز استعمال غير المذكّى ، يكون مخصصاً لذلك العموم ، فإذا شك في كون حيوان مذكى أوْ لا ، للشك في قابليته للتذكية ، كان شبهة مصداقية لذلك العموم ، فمن يقول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً ، لا يمكنه أن يتمسك في المقام بالعام لنفي عنوان المخصص عن الفرد المشكوك .

---

(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٣٩ .

وكذا إذا لم يعلم ان له دماً سائلاً أم لا[1] .

نعم ، من يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فيما إذا كانت الشبهة المصداقية للعام شبهة حكمية في نفسها ، جاز له التمسك المذكور ، لأن الشك في قابلية الحيوان للتذكية في المقام شبهة حكمية في نفسها ، وإن كان شبهة مصداقية بلحاظ العام المخصص .

والأَوْلى، اقتناص عموم دال على قابلية الحيوان للتذكية من مثل موثّقة سماعة قال : « سألته عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال : إذا رمَيْتَ وسمَّيْتَ فانتفع بجلده ، وأما الميتة فلا »[1] ، غير أن هذا العموم مخصوص بالسّباع ، ويتعدى منه بمقدار ما تساعد عليه القرائن المتصلة أو المنفصلة ، فإن ظاهر جواب الامام (ع) ، بقرينة المقابلة بين الرمي والتسمية وبين الميتة ، أن الحكم بعدم البأس في الانتفاع بالجلد في فرض الرمي والتسمية ، إنما هو بلحاظ حصول التذكية بذلك ، وهذا هو المطلوب ولا يؤثر فيه أن يكون النهي عن الانتفاع في غير فرض الرمي والتسمية الزامياً أو تنزيهياً .

(١) لقاعدة الطهارة ، إذا قيل بجريانها في أمثال المقام من موارد الشك في النجاسة الذاتية للشيء ، أو لاستصحاب عدم النجاسة الأزلي ، أو لاستصحاب موضوعي هو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة ، نظراً إلى أن موضوع النجاسة أمر وجودي ، وهو كونه ذا نفس سائلة ، كما يتحصل من ضم عموم نجاسة البول إلى المخصص الذي حصر النجاسة بعنوان وجودي ، هو عنوان ذي النفس السائلة ، فمع الشك ، يجري استصحاب عدمه الأزلي ، وتنفى بذلك النجاسة . وكل ذلك بناءاً على عدم شمول أدلة النجاسة لمدفوع ما لا نفس له ، وإلا فلا مجال لفرض المسألة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

كـما أنـه إذا شـك في شيء انـه من فَضْلة حـلال اللحم او حرامه[١] ، أو شك في انه من الحيـوان الفلاني حتى يكـون نجساً ، أو من الفلاني حتى يكون طاهراً ، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء[٢] ، ففي جميع هذه الصور يبنى على طهارته .

(مسـألة ـ ٤) لا يحكم بنجـاسة فضلة الحيَّـة لعـدم العلم بـأن دمها سائل[٣] نعم حكي عن بعض السادة، أن دمها سائل، ويمكن اختـلاف الحيّات في ذلـك ، وكـذا لا يحكم بنجـاسـة فضلة التمسـاح للشك المذكور ، وان حكي عن الشهيد ان جميـع الحيوانـات البحريـة ليس لها دم سائل الا التمساح ، لكنـه غير معلوم ، والكليـة المذكـورة أيضاً غير معلومة .

---

(١) كـما إذا شـك في أنـه من فضلة الغنم أو الهرة ، فتجـري قـاعـدة الطهارة ، بناءاً على شمولها لأمثال المقام . كما يجري استصحـاب عدم النجـاسة الأزلي ، الثابت قبل صيرورة الشيء المشكوك فضلة .

(٢) فتجـري قاعـدة الطهـارة ، أو استصحاب العـدم الأزلي للنجاسـة ، ويشكل في المقام الاستصحـاب الموضـوعي الذي أشـرنا إليـه ، فيما إذا شـك في كـون الحيوان ذا نفس سـائلة أم لا ، إذ لا شـك هنـا في كـون الفـأر ذا نفس ، والخنفساء ليست كذلك ، وإنما الشـك في انتساب العـذرة إلى أحدهمـا ، فيكون إجـراء الاستصحاب المـذكور في الحيـوان هنا ، من استصحـاب الفـرد المـردد ، بخلافه في الفرض الأول من فروض المسألة ، الـذي يتعين فيـه انتساب الفضلة إلى حيوان ويشك في حاله .

(٣) يندرج الشك المذكور في الفرض الأول من الفروض المتقدمة في ذيـل المسألة السابقة .

الثـالـث : المني من كل حيـوان له دم سـائل ، حـرامـاً كـان أو حلالاً ، برياً أو بحرياً(١)

(١) تارة يتكلم في نجاسة المني بنحو القضيـة المهملة ، وأخرى يبحث عن حدودها ، فهنا مقامان :

المقام الأول : في إثبات نجاسته في الجملة ، وهو ما لا إشكـال فيه فتـوى بين الأصحاب . وقد استدل عليه بعدة روايات . كروايـة محمد بن مسلم ، عن أبي عبـد الله (ع) ، قـال : « ذكـر المني وشـدّده وجعله أشـد من البـول . ثم قال : إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصـلاة ، فعليك إعـادة الصلاة ، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيـه ثم رأيته بعـد ، فلا إعـادة عليك وكذلك البول »(١) .

وهي باعتبار تشبيهها للمني بالبول ، بل جعله أشـد منه ، تكـون واضحة الدلالة على نجاسته .

وفي قبال هذه الروايات ، طائفة أخرى يظهر منها عدم نجاسة المني . ففي صحيحـة زرارة أنه قـال : « سألتـه عن الرجـل يجنب في ثوبـه أيتجفف فيه من غسله ؟ فقال : نعم لا بأس بـه ، إلا أن تكون النـطفة فيـه رطبة ، فـإن كانت جـافة فـلا بأس »(٢) ، فـإنه يستفـاد من نفي البأس عن التجفيف مـع افتراض رطوبة البدن ، عدم نجاسة الثوب الملاقي مع المني ، وأما استثناؤه صورة رطوبة النطفة في الثوب ، فلعله للتنزّه عن علوقها ، لوضوح عدم الفرق في السراية بين فرضي رطوبة الملاقي أو الملاقى .

وحملهـا على مـا إذا لم يكن التنشف بموضـع المني ـ كما فعله الشيـخ قـدس

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٦ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٢٧ من أبواب النجاسات .

سره ـ في غاية البعد ، إذ يأباه تفصيل الامام (ع) بين صورتي جفاف النطفة ورطوبتها .

ومثلها أيضاً رواية أبي أسامة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) ، تصيبني السماء وعليّ ثوب فتبله وأنا جنب فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المني ، أفأصلي فيه ؟ قال : نعم »(1) .

وهي أيضاً واضحة الدلالة على نفي البأس عن الصلاة في ملاقي المني مع الرطوبة ، فتدل على عدم نجاسته .

وكذلك أيضاً روايتا الشحام وأبي أسامة ، عن أبي عبد الله (ع) : « عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل عَلَيّ ؟ قال : لا بأس »(2) .

وحمل قوله: ـ يكون فيه الجنابة ـ على وقوع الجنابة فيه، لا وجود أثر الجنابة عليه فعلاً ، فيكون محط النظر فيها الحزازة النفسية في ذلك ، بعيد ، لظهور قوله : ـ يكون فيه الجنابة ـ ، في فعلية الجنابة في الثوب ، لا مجرد حدوثها فيه ، وذلك لا يكون إلا بأن يراد بالجنابة ، الأثر الذي يتقذر به الثوب ، لاحدث الجنابة .

وكذلك يبعد حملها على أن نفي البأس بملاك تطهير المطر للثوب ، باعتبار أن الجنابة في الثوب ، من البعيد زوالها بمجرد الابتلال بالمطر ، من دون فرض شيء من الفرك والعناية في مقام التطهير .

والتحقيق : أن في الروايات المذكورة جميعاً ، توجد قرينة عرفية على أن النظر ، سؤالاً وجواباً ، ليس إلى الحكم بنجاسة أصل المني وطهارته .

وتفصيل ذلك : أن السائل قد فرض المني في ثوبه تارة ، كما في الأولى والثالثة ، أو في بدنه أخرى ، كما في الثانية ، وبعد ذلك فرض ملاقاة الجسد للثوب الذي فيه المني ، أو الثوب للجسد الذي عليه المني ، فلو كان نظر السائل إلى الاستفهام عن أصل حكم المني ، لما احتاج التعبير عن هذا الاستفهام ، إلى

---

(1) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٧ من أبواب النجاسات .

(2) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٦ ، ٢٧ من أبواب النجاسات .

فرض ملاقاة الجسد للثوب ، أو الثوب للجسد ، وراء فرض ملاقاة المني لأحدهما مباشرة ، بل يكفي للتعبير عن ذلك ، نفس الفرض الأول لوقوع المني على أحد الأمرين ، لأن المكلف بحاجة إلى طهارة بدنه وثوبه معاً ، وإنما تصح الاستعانة بفرض ملاقاة أخرى في مقام الاستفهام ، فيما إذا كانت الملاقاة الأولى مع شيء لا يدخل في محل الابتلاء طهارته ونجاسته ، فلو قال السائل : أصاب البول الأرض فوقع ثوبي عليها ، أمكن أن يكون النظر إلى استعلام حال أصل البول من حيث الطهارة والنجاسة ، ويفسر افتراضه للملاقاة الثانية ، وعدم اكتفائه بفرض ملاقاة البول للأرض ، بأنه يقصد إيصال الملاقاة إلى ما يلزم طهارته وهو الثوب والبدن .

وأما لو قال : أصاب البول بدني فأصاب بدني الثوب ، لم يفهم منه عرفاً كون النظر إلى استعلام حال أصل البول ، إذ يكفي في ذلك ، فرض الملاقاة الأولى ، بل يكون ضم فرض الملاقاة الثانية في كلام السائل ، قرينة على أن المقصود استعلام حيثية كانت تتوقف على فرض الملاقاة الثانية ، من قبيل حيثية أن المتنجس بالبول ينجس أو لا . ومقامنا من هذا القبيل ، فيكون ما ذكرناه قرينة على الفراغ في تلك الروايات عن أصل نجاسة المني ، وكون النظر إلى حيثية أخرى كحيثية أن الثوب المتنجس بالمني ينجس أوْ لا ، أو حيثية تشخيص الوظيفة عند الشك في الملاقاة مع فرض الرطوبة ونحو ذلك .

وعليه ، فإن تمت هذه القرينة ، ولو بنحو توجب الاجمال على أقل تقدير ، فلا إشكال ، وإلا وقعت المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة ، والتخلص من مأزق هذه المعارضة يكون بأحد وجوه .

الأول : حمل روايات الطهارة على التقية ، باعتبار موافقتها مع فتاوى الشافعية والحنابلة .

وفيه : أن هذين المذهبين قد نشئا في زمان متأخر عن صدور هذه الروايات ، حيث انها صادرة عن الصادق (ع) ، بينما نشأة المذهبين متأخرة عن زمانه (ع) .

وأما احتمال كون الفتوى المتأخرة بالطهارة ، امتداداً لشيوع ذلك بين فقهاء العامة المعاصرين للامام الصادق ، على نحو يصح حينئذ معه حمل روايات الطهارة على التقية ، فيرد عليه :

أولاً : ان الأمر كان على العكس في أيام الامام الصادق ، فإن الحنفي والمالكي معاً كانا يفتيان بالنجاسة[1] .

وثانياً : أنه لو لم يمكن التأكد من واقع الحال في أيام الامام الصادق ، لم يكف مجرد احتمال ذلك لإسقاط أخبار الطهارة عن الحجية ، لإمكان إجراء استصحاب عدم كونها موافقة للعامة ولو بنحو العدم الأزلي .

الثاني : سقوط روايات الطهارة عن الحجية في نفسها ، باعتبار حصول الظن الاطمئناني ولو نوعاً على خلافها ، من اتفاق علماء الامامية في تمام العصور والأزمنة على النجاسة ، ولم يشذ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم . وكذلك الاتفاق العملي من المتشرعة على الاحتراز من المني والتجنب عنه ، حتى عد نجاسة المني من ضروريات المذهب ، وقد حققنا في الأصول سقوط الخبر عن الحجية ، إذا ما حصل الوثوق ولو نوعاً بوجود خلل فيه . ومعه تبقى روايات النجاسة بلا معارض ، فَيُعَوَّل عليها ، وإن كان الاتفاق المذكور قولاً وعملاً ، قد يكفي بنفسه للقطع أو الاطمئنان الشخصي بنجاسته أيضاً بنحو القضية المهملة .

الثالث : إيقاع المعارضة بين روايات الطهارة الصريحة في نفي النجاسة ، مع الصريح من روايات النجاسة ، كرواية محمد بن سلم ، التي ورد فيها التشديد على المني وأنه أشد من البول ، فإنها لا تقبل الحمل على التنزه ، ويرجع بعد التساقط إلى سائر روايات النجاسة ، الظاهرة فيها ظهوراً قابلاً للحمل على التنزه في نفسه ، بقرينية روايات الطهارة لولا ابتلاءها بالمعارض ، تطبيقاً

---

(١) راجع المحلّى لابن حزم .

للقاعدة التي استخلصناها ، من الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الأدلة الخاصة على ما تقدم توضيحها مرارا .

وهكذا يثبت نجاسة المني بنحو القضية المهملة ، التي قَدَرُها المتيقن مني الانسان .

المقام الثاني : في تشخيص حدود تلك القضية . ويقع البحث عنه ضمن جهات .

الجهة الأولى : في شمولها للحيوان ذي النفس غير المأكول .

ولا إشكال في أن أكثر روايات الباب ، منصرفة إلى المني من الانسان ، بقرينة ما ورد فيها من فرض الاصابة للثوب أو البدن أو نحو ذلك ، مما لا يكون عادة بغير مني الانسان .

غير أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة ، حيث لم يفرض في صدرها الملاقاة مع الثوب أو البدن ، وإنما ذكر المني فشدده وجعله أشد من البول ، قد يُدَّعى اطلاقها للمني من غير الانسان أيضاً ، وكون الحكم بالنجاسة المستفاد من قوله : ذَكَرَ المني فشدَّده ، من شؤون طبيعة المني بما هو .

وقد منع عن الاطلاق المذكور المحقق الهمداني (رحمه الله) باعتبار ما ورد في ذيل الرواية : « إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد ، فلا إعادة عليك ، وكذلك البول » ، حيث يكون قرينة على أن النظر فيها أيضاً إلى مني الانسان ، كما هو الحال في سائر الروايات .

ويرد عليه : أنه فرق بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض إصابة المني للثوب ، وبين أن يأتي على طبيعي المني ، ثم يفرع عليه أنه إن أصاب الثوب فالصلاة فيه حكمها كذا .

ففي الأول : لا يكون للحكم بالنجاسة اطلاق لغير المني الذي يتعارف إصابته للثوب ، وهو مني الانسان ، وأما في الثاني : فلا يكون فرض الاصابة بلحاظ حكم آخر مترتب على النجاسة وهو البطلان ، قرينة على اختصاص موضوع الحكم الأول ، وهو النجاسة ، بمني الانسان .

وهكذا يثبت بمثل هذا الاطلاق في الأدلة اللفظية على نجاسة المني ، الشمول لمني الحيوان غير المأكول إذا كان ذا نفس سائلة .

الجهة الثانية : في حكم مني ما يؤكل لحمه من الحيوانات ذات النفس السائلة ، والبحث فيه تارة يقع بلحاظ المقتضي للحكم بالنجاسة إثباتاً ، وأخرى بلحاظ المانع عن ذلك .

أما البحث باللحاظ الأول ، فأكثر روايات الباب ، وإن كان من الممكن دعوى انصرافها عن مني غير الانسان كما عرفت ، إلا أن اطلاق رواية محمد ابن مسلم ، لا بأس به للشمول لمني ما يؤكل لحمه أيضاً ، لأن موضوع التشديد هو طبيعي المني الشامل باطلاقه لذلك .

ودعوى : اختصاص نجاسة المني المستفادة من هذه الرواية ، بمني الحيوان الذي يكون بوله نجساً ، لأن ذلك مقتضى الأشدية . وأما حيث يكون البول طاهراً فأشدية المني منه لا تقتضي نجاسته .

مدفوعة : بأن الرواية لم تقتصر على الحكم بأشدية المني من البول ، بل شددته وجعلته أشد من البول ، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور أولاً ، والذي موضوعه طبيعي المني ، والأشدية من البول التي بينت ثانياً وإن كانت لا تقتضي نجاسة مني حيوان طاهر البول ، ولكنها لا تأبى عن نجاسته أيضاً ، إذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين ، فيبقى اطلاق التشديد الدال على النجاسة على حاله .

وأما البحث عن وجود المانع على تقدير تمامية الاطلاق ، فقد ذكر السيد

الاستاذ ـ دام ظله ـ ، في المقام ، روايتين اعترف بمعارضة احداهما مع الاطلاق ، ومنعها في الأخرى[1] .

أما التي قبل معارضتها ، فهي ما تقدم في بحث نجاسة البول ، مما دل على أن ما يؤكل لحمه لا بأس بما يخرج منه ، كرواية عمّار ، عن أبي عبد الله (ع) ، « قال : كُلُّ ما أُكِلَ لحمه فلا بأس بما يخرج منه » ، وهي شاملة باطلاقها للمني الذي يخرج منه أيضاً ، فيقع التعارض بينها وبين اطلاق رواية محمد بن مسلم ، في نجاسة المني بنحو العموم من وجه ، ويرجع بعد التساقط إلى الأصول العملية .

وفيه : أن هذه الرواية حاكمة باطلاقها على اطلاق دليل النجاسة ، باعتبار ما اشرنا إليه فيما سبق ، من أن لسانها لسان الاستثناء عن المحذور المفروغ عن ثبوته فيما يخرج من الحيوان بنحو القضية المهملة ، ودليل الاستثناء يكون ناظراً إلى دليل المستثنى منه فيتقدم عليه بالحكومة .

وأما الرواية التي لم يقبل معارضتها مع دليل النجاسة ، فصحيحة ابن بكير المتقدمة في : « أن ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وكل شيء منه جائز » ، حيث يشمل عمومها المني أيضاً ، وإنما منع عن ايقاع المعارضة بينها وبين دليل النجاسة ، بدعوى أنها ناظرة إلى حيثية المانعية ونفيها ، فلا يستفاد منها نفي النجاسة .

والصحيح أن هذه الرواية أيضاً ، معارضة مع دليل النجاسة ، فإن المحذور المنظور إليه في الرواية ، وإن كان هو المانعية في الصلاة ، إلا أن تجويز الصلاة في كل شيء مما يؤكل لحمه ، يدل بالالتزام على نفي محذور النجاسة فيها أيضاً ، إذ لولا ذلك ، لكان الحكم بالجواز جهتياً ، وهو خلاف ظاهر حال المولى وتصدّيه بنفسه بالعموم ، لبيان جواز الصلاة في كل شيء منه . نعم لو

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٤٤ .

واما المذي ، والوذي ، والودي ، فطاهر من كل حيوان ، الا نجس العين[١] .

كان الجواز معلقاً على عنوان ما يخرج من المأكول ، من دون استعمال ادوات العموم ، لم يكن يستفاد منه ذلك ، إذ لا يقتضي اكثر من الجواز وعدم المانعية من ناحية ذلك العنوان .

وهكذا يتلخص تمامية المانع اثباتاً ، عن الحكم بنجاسة المني مما يؤكل لحمه ، على تقدير تمامية المقتضي .

الجهة الثالثة : في حكم مني ما لا نفس له من الحيوانات . والبحث فيه من ناحية المقتضي ، هو البحث في الجهة السابقة ، إذ لا بأس بالاطلاق في رواية محمد بن مسلم ، إلا إذا شكك في اصل صدق عنوان المني حقيقة على ماء الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة ، وهو تشكيك ليس بالبعيد .

واما البحث من ناحية المانع ، فالمقيد للاطلاق ، إما الاجماع المدعى على الطهارة ، وإما مثل قولهم (ع) : لا يفسد الماء إلا ماكانت له نفس سائلة ، حيث يتمسك باطلاق المستثنى منه ، للمني من الحيوان غير ذي النفس ، غير أنه قد تقدم النظر في الاستدلال به على طهارة بول ما لا نفس له فراجع .

(١) المعروف بين فقهائنا ، هو الحكم بطهارة المذي والوذي والودي الخارج من حيوان طاهر العين ، بل لا يبعد دعوى حصول الاطمئنان الشخصي بالطهارة ، حيث لم نجد مخالفاً ، عدا ما نسب إلى ابن الجنيد ، من الحكم بنجاسة المذي اذا كان عن شهوة ، وهو غير ضائر بحصول الوثوق أو الجزم من اجماع فقهاء الطائفة .

وبه يحمل بعض الروايات ، التي قد يستظهر منه نجاسة المذي ، ولزوم الغسل منه ، على التنزه والاستحباب ، وذلك من قبيل رواية الحسين بن أبي

العلاء قال : « سألت أبا عبد الله عن المذي يصيب الثوب ؟ قال (ع) : إن عرفت مكانه فاغسله ، وان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله » .[1] فإن الأمر بغسل الملاقي ، دال عرفاً على نجاسته ونجاسة الملاقي ، ولو قطع النظر عن الاجماع ، يتعين ايضاً حمل الأمر بالغسل على التنزه ، بقرينة الروايات الظاهرة في عدم وجوب الغسل ونفي النجاسة ، كرواية محمد بن مسلم : « عن المذي يصيب الثوب ، فقال (ع) : ينضحه بالماء ان شاء » ،[2] ورواية الحسين بن أبي العلاء : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس به ، فلمّا رددنا عليه فقال : ينضحه بالماء »[3] .

واما دعوى حمل الرواية الآمرة بالغسل على فرض خروج المذي بشهوة ، والروايات النافية على فرض خروجه بدون شهوة ، فمدفوعة : بأن هذا الحمل ، إن كان بلحاظ تقييد كل من الاطلاقين بالمتيقن من معارضه فهو جمع تبرعي كما حقق في محله ، مضافاً إلى أن التقييد بعدم الشهوة تقييد بالفرد النادر . وإن كان بلحاظ وجود مفصّل بين الفرضين ، وهو يوجب تقييد مطلقات الأمر بالغسل بفرض الشهوة ، ومطلقات نفيه بفرض عدمها ، فيرد عليه : مضافاً إلى عدم صحة التقييد الثاني لندرة فرض عدم الشهوة ، ان ما يتوهم كونه مفصلاً كذلك ، رواية أبي بصير : « قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : المذي يخرج من الرجل ؟ قال : أحدّ لك فيه حداً ؟ قال : قلت نعم جعلت فداك . فقال : إن خرج منك على شهوة فتوضأ ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء » ،[4] بعد حمل الوضوء فيها على الغسل ، ولكنه حمل بلا قرينة ، ومع فرض ارادة الوضوء المقابل للغسل منها ، تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام .

وأما الوذي والودي ، فلا يوجد ما يتوهم دلالته على نجاستها ، فيكفي

---

(١) (٢) (٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب النجاسات .

(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء .

وكذا رطوبات الفرج والدبر ، ما عدا البول والغائط(١)

في نفي نجاستها الاصل ، مضافا الى ما دل على طهارة البلل المشتبه بالبول ، الكاشف عن عدم نجاسة البديل المحتمل للبول واقعاً . ورواية زرارة : « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي أو وذي وانت في الصلاة فلا تغسله ، ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبيك ، فإنما ذلك بمنزلة النخامة ، وكل شيء خرج منك بعد الوضوء ، فإنه من الحبائل أو من البواسير ، وليس بشيء ، فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره »(١) .

(١ كما دلت على ذلك رواية زرارة المتقدمة ، ورواية ابراهيم بن أبي محمود : « سألت ابا الحسن الرضا (ع) ، عن المرأة عليها قميصها ، أو ازارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب ، أتصلي فيه ؟ قال : إذا اغتسلت صلّت فيهما » .(٢)

وقد يدعى الاطلاق في هذه الرواية لمني الرجل الذي يدخل الى فرج المرأة بالجماع ثم يخرج بالتدريج ، فتكون الرواية دليلاً على طهارة المني المذكور إذا خرج من فرج المرأة ، وقد يؤيد ذلك فرض المرأة جنباً ، الذي قد يكون اشارة الى ترقب خروج مني الرجل من فرجها .

ولكن وجود مثل هذا الاطلاق محل اشكال ، لاحتمال النظر في الرواية إلى رطوبات الفرج بما هي ، لا إلى ما يدخل إليه من خارج ، وفرض المرأة جُنُباً ، قد يكون لاحتمال الاختلاف في حكم رطوبات الفرج بين الجنب وغيرها . ولو سلم الاطلاق ، فهو معارض باطلاق ما دل على نجاسة المني ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء .
(٢) وسائل الشيعه باب ٥٥ من أبواب النجاسات .

الرابع : الميتة من كل ما له دم سائل ، حلالاً كان أو حراماً[1] .

لعدم حصول الاستحالة بمجرد مكثه في فرج المرأة أو خروجه منه ، ومع التساقط ، يرجع الى استصحاب النجاسة .

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في مدرك الحكم بنجاسة الميتة ، بين من يقول باستفاضة الأخبار الدالة عليها ، وبين من ينكر وجود دليل واحد لفظي تام الدلالة على النجاسة ، كصاحب المدارك ، والمعالم ـ قدس سرهما ـ . حيث ادعيا : انحصار مدرك القول بالنجاسة في الاجماع ، والتسالم الفقهي الذي يكون دليلاً لبياً .

ونحن نذكر فيما يلي ، الروايات التي استدل بها على النجاسة ، ثم نذكر ما قد يجعل معارضاً لها . فالكلام في مقامين :

المقام الأول : في الروايات التي يستدل بها على النجاسة ، وهي طوائف :

الأولى : ـ روايات النزح من البئر إذا وقعت فيه الميتة ،[1] وهي لو لاحظناها في نفسها ، لا ينبغي الأرتياب في دلالتها عرفاً على نجاسة الميتة التي لاقت الماء ، كما يدل الأمر بالغسل على نجاسة ملاقي المغسول .

ولا يصغى إلى ما قد يقال : من أن النزح الذي هو مجرد تقليل من الماء المتنجس ، لا يكون تطهيراً كالغسل ، كي يرشد إلى نجاسة الملاقي . فإنا قد أوضحنا في ابحاث ماء البئر : أن نزح البئر غير تقليل الماء ، بل هو نوع تطهير للبئر بحسب النظر العرفي ، لأن البئر لا يكون مجرد مستودع للماء ، وإنما هو منبع له ، بحيث كلما نزح منه نبع فيه الماء النقي ثانياً ، فيكون بهذا الاعتبار تنظيفاً .

---

(١) وردت جملة منها في باب (١٧) من أبواب الماء المطلق من وسائل الشيعة للحر العاملي .

غير أن الإشكال على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ، معارضتها بما دل على اعتصام البئر من الروايات التي استعرضناها في ابحاث ماء البئر .

وهذه المعارضة ، ان فرض استحكامها بدرجة تؤدي إلى سقوط روايات النزح عن الحجية سنداً ، إما حدها ، لمرجّح في اخبار الاعتصام ، أو معها ، فلا اشكال حينئذ ، في عدم امكان الإستدلال بها في المقام على نجاسة الميتة . وإن فرض عدم سريان التعارض إلى سندها ، بل غاية ما يلزم سقوط ظهور الأمر بالنزح فيها ، وحمله على التنزه والاستحباب . فينفتح حينذاك بحث في المقام ، عن امكان الإستدلال بها على نجاسة الميتة وعدمه .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان هناك وجوهاً ثلاثة لتقريب دلالتها على نجاسة الميتة ، بعد سقوط دلالتها على نجاسة ماء البئر

الوجه الأول : ـ دعوى كفاية الأمر بنزح ماء البئر ، ولو تنزهاً ، في الارشاد إلى وجود محذور النجاسة في الملاقي ، وان النزح المذكور كان بملاكه ، وإن كان الماء معتصماً مما أدى إلى عدم لزوم النزح .

وفيه : أن الأمر التنزيهي بالنزح ، لا يدل إلا على وجود حزازة تنزهية في الملاقي دون اللزومية ، ومن هنا ، لم يستكشف من الأمر بالنزح فيما إذا لاقاه الجنب ، نجاسةُ بدنه .

الوجه الثاني : ـ دعوى أن جهة السؤال في هذه الروايات ، لم تكن هي الشك في نجاسة الميتة وعدمها ، كي يقال : بأن الأمر التنزيهي بالنزح لا يستلزم الإرشاد إلى نجاستها ، وإنما السؤال عن ماء البئر واعتصامه ، وهذا لا يكون إلا بعد فراغ السائل عن نجاسة الملاقي معه ، لاستكشاف اعتصام الماء وعدمه ، والإمام عليه السلام ، قد امضى ما فرغ عنه السائل ارتكازاً من نجاسة الميتة الملاقية مع الماء . فيكون ذلك دليلاً على النجاسة ، وإن لم تكن منجسة للبئر باعتبار اعتصامه .

والحاصل : أن في روايات النزح ظهورين عرضيين : ظهور في امضاء ما ارتكز في ذهن السائل وفرغ عنه من نجاسة الميتة ، وظهور للأمر بالنزح في نفعال ماء البئر . والساقط من الظهورين هو الأخير ، بقرينة روايات الإعتصام دون الأول .

وفيه : ان استظهار كون جهة السؤال في هذه الروايات هو اعتصام البئر وعدمه مع المفروغية عن نجاسة الميتة ، يتوقف على ثبوت ارتكاز نجاسة الميتة في ذهن المتشرعة ، على حد بعض النجاسات الأخرى المعروفة المركوزة لديهم . ومثل هذا الارتكاز المتشرعي ، وإن لم يكن ببعيد ، إلا أنه لو كان ، فهو بنفسه كاف للكشف القطعي عن الحكم بالنجاسة ، دون حاجة الى استئناف الإستدلال عليه بالروايات . واما حيث لا يدعى الجزم بثبوته ، فلا يبقى ما يعين جهة السؤال لروايات النزح فيما ذكر ، بل لعل السائل كان يسأل عن حكم الميتة بلسان السؤال عن ملاقياتها ، التي احدها ماء البئر ، فلا يستفاد من النزح التنزهي عندئذ محذور النجاسة .

الوجه الثالث : ـ انا نثبت نجاسة الميتة ، حتى لو فرض أن حيثية السؤال عن الميتة ونجاستها ، وذلك بقانون حجية الدلالة الإلتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية . فإن روايات النزح ، تدل بالمطابقة على لزوم النزح ، وبالإلتزام على نجاسة الميتة . والذي يسقط بأدلة اعتصام البئر ، هو حجية المدلول المطابقي مع بقائه ذاتاً ، فيكون المدلول الإلتزامي ايضاً باقياً ذاتاً ، فيشمله دليل الحجية بلا مانع .

وفيه : انا اوضحنا في محله من علم الأصول ، أن الدلالة الإلتزامية كما هي تابعة للمطابقية ذاتاً ، كذلك هي تابعة لها حجية .

وهكذا يتلخص ، أن الإستدلال بروايات نزح البئر من الميتة ، على نجاستها ، غير تام .

الطائفة الثانية : ـ الروايات الدالة على نجاسة البئر بالتغير بـالميتة . وتمتـاز هذه الطائفة على سابقتها ، بعدم معارضتها مع ادلة اعتصام البئر ، فتكون حجة في كلا مدلوليها المطابقي والالتزامي ، فتكون سليمة عن الاعتراض السابق .

وربما يناقش في الإستـدلال بهذه الـطائفة : بـأن الأمـر بـالنـزح في هـذه الطائفة ، لم يرد منفصلاً عن الطائفة السابقة ، وإنما الروايات تكفلت بيان حكم صورة المـلاقـاة من دون تغير ، والمـلاقاة مـع التغير معـاً ، مع التفـريق بينهما في مقدار النزح ، فإذا فرض أن الأمر بالنزح بلحاظ فـرض الملاقـاة من دون تغير ، تنزهيٌ لا لزومي ، بقـرينة ادلـة الإعتصام ، لا ينعقـد للأمـر بالنـزح في فرض التغير ظهور في الإلزام ، كي يستفاد منه الإرشاد إلى نجاسة الميتة ، لاتحاد سياقه مع سياق الأمر بالنزح في صورة عدم التغير .

وفيه : عدم انحصار روايات هـذه الطائفـة ، فيما يكـون ظاهـراً في وحدة سياق الأمر بالنزح للصورتين ، بل هناك عدة روايات يمكن الأخـذ بظاهـر الأمر فيها بالنزح لصورة التغير .

منها : ما ورد في فرض التغير فقط ، كرواية محمد بـن مسلم : « أنه سأل أبا جعفر (ع) ، عن البئر يقع فيهـا الميتة . فقـال : إن كان لهـا ريح نـزح منها عشرون دلواً »[1] .

إذ هي مختصة بصورة التغير ، بناءً على رجوع الضمير في : (لها ريح) ، إلى البئر لا إلى الميتة ، كما هو الظاهر ، ولو بقرينة قوله : (نزح منها) الظاهر في عود الضمير إلى البئر لا الميتة .

ومنهـا : ما تكفـل حكم الصورتـين معاً ، ولكن مـع عدم اتحـاد السيـاق فيه ، كرواية سماعـة : « قال : سـألت أبا عبـد الله عن الفأرة تقـع في البئر أو الطير . قال : إن ادركته قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء ، وإن كانت سنـوراً

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الماء المطلق .

أو اكبر منه ، نزحت منها ثلاثين دلواً أو اربعين دلواً ، وإن انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء ، نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء »[١] . بناءً على أنه يستظهر من الترديد والتخيير في النزح بين الثلاثين والأربعين دلواً ، أن النزح في صورة عدم التغير تنزهي ، بخلاف صورة التغير ، فإنه لا بد من النزح حتى يذهب النتن الظاهر في اللزوم .

ومنها : ما امر فيها بالنزح ، فيما إذا وقعت الميتة في البئر ، من دون تفصيل بين ما إذا تغير الماء بها أم لم يتغير ، وهي بعد تخصيصها بصورة التغير ـ بقرينة ادلة الإعتصام ـ ، تكون دالة على النجاسة لا محالة .

الطائفة الثالثة : ـ وهي احسن الطوائف الثلاث في مقام الإستدلال على نجاسة الميتة ـ ، ما دل على انفعال المائع غير المعتصم بملاقاة الميتة ، من قبيل ما ورد من الروايات المتفرقة ، الآمرة باراقة المايعات الملاقية مع الميتة ، وهي روايات عديدة تامة الدلالة على نجاسة الميتة عرفاً[٢] .

لأن الأمر باراقة مثل السمن والزيت والمرق ، لو كان ذائباً ، يفهم منه عرفاً ، بقرينة ارتكازية سراية النجاسة في فرض الذوبان ، أن الأمر المذكور من جهة النجاسة السارية ، لا لجهة تعبدية نفسية ، كما هو واضح .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ، ما دل على افساد الميتة للماء ، من قبيل : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة » . ودليل منجّسية شيء يدل بالإلتزام العرفي على نجاسته .

الطائفة الرابعة : ـ ما دل على تنجيس الميتة أو المائع الملاقي للميتة لما يلاقيه من الجامدات ، من قبيل ما دل على الأمر بغسل كل ما اصابه الماء الذي

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الماء المطلق .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من أبواب ما يكتسب به وباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة وباب ٤ من الماء المطلق .

وقعت فيه الميتة ، وما دل على النهي عن الاكل في آنية اهل الكتاب ، إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ، كما في رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما (ع) : « قال : سألته عن آنية اهل الكتاب فقال : لا تأكل في آنيتهم ، إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » .[1] بناءً على ظهور النهي ـ سواء كان الزامياً أو تنزيهياً ـ ، في كونه بلحاظ الصفة المشتركة ، المنسبقة إلى الذهن من عناوين الميتة والدم ولحم الخنزير ، وهي النجاسة .

وهناك طائفة خامسة ربما يستدل بها على النجاسة ، وهي الروايات الناهية عن الصلاة في الميتة ، فيؤخذ ذلك ارشاداً إلى نجاستها .

غير أن الاستدلال المذكور غير وجيه ، بعد وضوح احتمال أن يكون النهي المذكور ، بملاك المانعية النفسية في الصلاة في الميتة ، كما هو كذلك فيما لا يؤكل لحمه ولو كان طاهراً . ولذلك ذهب بعض الفقهاء ، إلى المنع عن الصلاة في الميتة ولو كانت طاهرة ، كميتة ما لا نفس سائلة له :

وعليه ، ففيما تقدم من الطوائف الدالة على النجاسة ، وغيرها من الروايات المتفرقة التي لم نذكرها ، علاوة على التسالم الفقهي والإرتكاز المتشرعي على نجاسة الميتة ، كفاية لإثبات تمامية المقتضي للنجاسة .

المقام الثاني : في الروايات التي قد يدعى معارضتها لما تقدم وهي روايتان :

الأولى: مرسلة الصدوق ، التي ذكرها الفقهاء في المقام ، وهي قوله في الفقيه : « سئل الصادق (ع) ، عن جلود الميتة ، يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ قال : لا بأس أن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصلّ فيها »[2]

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٤ من النجاسات .

وهي واضحة الدلالة على طهارة الميتة ، خصوصاً وقد عطف فيها اللبن والسمن على الماء ، مما يسد باب احتمال ان يكون الحكم بجواز الوضوء أو الشرب من الماء الملاقي مع الميتة ، باعتبار عصمة الماء مثلاً وعدم انفعاله حتى بعين النجاسة ، لو احتمل ذلك في نفسه .

وقد ادعى صاحب المدارك : ان نقل الصدوق لهذه الرواية ، ثلم للاجماع والتسالم على نجاسة الميتة ، إذ قد تعهد في صدر كتابه ، انه لا يروي الا ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء ، فيدل على انه كان يفتي بعدم النجاسة .

ومن هنا ينفتح البحث حول هذه المرسلة ، تارة : من ناحية الاستدلال بها كرواية معارضة مع الروايات الظاهرة في نجاسة الميتة . واخرى : من ناحية ثلمها للاجماع والتسالم الفقهي .

اما الإستدلال بها فيرد عليه : ـ

اولاً : ضعف السند ، باعتبار الإرسال. والصدوق (رحمه الله) وان كان يرويها بنحو الجزم ، حيث يقول : سئل الصادق (ع) ، الا ان ذلك لا يكفي في شمول دليل الحجية له ، ما دام لا يحتمل في حق مثل الصدوق ، أن ينقل الرواية عن الصادق (ع) بالحس، أو ما يكون بحكمه، كأن تكون الرواية المذكورة متواترة النقل إلى زمانه ، وان النقل بالنحو المذكور ، يكشف عن تأكد الصدوق من صدور الرواية ، وهذا لا يكفي لحجيتها .

ثانياً : ـ لو فرض صحة سندها ـ ، لا تكون ـ ايضاً ـ ، مشمولة لدليل الحجية ، باعتبار ما لدينا من الظن القوي والوثوق بخلاف مضمونها ، على ضوء ملاحظة مجموعة الفتاوى والنصوص الدالة على النجاسة .

واما ثلم نقل الصدوق لها في كتاب من لا يحضره الفقيه للاجماع ، فقد اجيب عليه تارة : بعدم قدح مخالفة الواحد ، وأخرى: بأن نقل الصدوق له ، غاية ما يدل عليه ، انها لم تكن من الروايات الشاذة الضعيفة ، فان المستفاد من

تعهده في أول كتابه ، انه لا يروي الا ما يكون صحيحاً في نفسه ، وهٰذا لا يلزم ان تكون الرواية تامة الجهات في نظره ـ سنداً ودلالة ـ ، مع عدم المعارض لها ، ولا قرينة على خلافها ، كي يستفاد من ذلك افتاؤه بمضمونها ، فيلزم انثلام الإجماع .

والواقع : ان كلا هذين الجوابين مما لا تقنع النفس به ، بل يبقى لكلام صاحب المدارك شيء من الوجاهة .

إذ دعوى عدم قدح مخالفة الواحد ليست صحيحة في كل مقام ، بحيث يمكن فرضه قاعدة كلية ، بل لا بد من ملاحظة خصوصيات ذلك المخالف ومركزه وموقعه ، فمخالفة مثل الصدوق (رحمه الله) ، القائم على رأس حوزة يكثر فيها الفقهاء والمشائخ ، قد تكشف عن عدم التسالم الارتكازي على النجاسة .

كما ان دعوى : عدم افتائه بمضمون ما يرويه في كتابه ، ايضاً خلاف ظاهر تعهده في أول الكتاب : بانه ينقل فيه ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء . ويدل عليه : انه صنف ذلك الكتاب لمن لا يحضره الفقيه من مقلّديه ، الذين يبغون الإطلاع على فتاواه .

نعم ، ربما يدعى : عدم الجزم باعتماده على اطلاقها ، فلعله كان يحملها على فرض كون الميتة مما لا نفس سائلة له ، وان كان يوحي عدم تقييده بذلك اعتماده على اطلاقها .

وعلى اي حال : فلو فرض قدح مثل هذه العبارة في كتاب الصدوق في التسالم والإجماع ، يكفينا لإثبات النجاسة ، الأدلة اللفظية المتقدمة .

الثانية : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : « قال : سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟

قال : ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ولا بأس[١] » ، فإن نفي الأمر بالغسل ، مع ضم ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة ، يدل عرفاً على عدم نجاسة الميتة .

ويمكن ان يدفع هذا الإستدلال : بان مورد الرواية مطلق من حيث وجود الرطوبة وعدمها ، ونفي الأمر بالغسل ، انما يدل على عدم النجاسة باطلاقه لفرض الرطوبة ، وعليه ، يتعين تقييد هذا الإطلاق بما دل على نجاسة الميتة وعلى انفعال المائعات بها ، فتختص هذه الرواية بفرض عدم الرطوبة .

ودعوى : ان هذه الرواية ليست مطلقة ، بل هي منصرفة إلى فرض وجود الرطوبة ، لأن نفس ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة ، قرينة على ان استشكال السائل في لزوم غسل الثوب الداعي إلى سؤاله ، إنما هو منصب على فرض الرطوبة ، ولا أقل من كون ذلك منظوراً إليه بصورة أساسية ، على نحو لا يمكن تقييد الجواب بفرض الجفاف ، الذي هو خارج عن معرض استشكال الانسان العرفي في السراية .

مدفوعة : بان هذا انما يتم ، لو استظهر كون نظر الراوي إلى جهة سراية النجاسة بالملاقاة ، حسب قواعد السراية العرفية ، واما لو افترضنا ان نفس الملاقاة مع الميتة ، بما هي ملاقاة معها ، كانت موضوع استشكال لدى المتشرعة ، فلا يتجه ما تقدم ، من دعوى اختصاص الرواية بفرض السراية ، وهكذا افتراض ، يوجد عليه شاهد بلحاظ شخص علي بن جعفر ، راوي الرواية ، حيث جاء في صحيحة اخرى له : « انه سأل عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس »[٢] ، فانه بعد استبعاد خفاء نجاسة الكلب ، على مثل علي بن جعفر ، يتعين أن يكون السؤال ناظراً إلى فرض عدم الرطوبة ، لاحتمال أن يكون مجرد الملاقاة مع الميت موضوعاً لأثر شرعي ، بلحاظ خصوصية في الموت .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٦ من النجاسات

بقي الكلام في الميتة من الانسان : فهل يحكم بنجاستها مطلقاً ايضاً ، أو بطهارتها كذلك ، أو فيها تفصيل ؟ .

الحق هو التفصيل ، بين ميتته قبل الغسل ، وميتته بعده ، فيحكم بالنجاسة في الأول ، والطهارة في الثاني ، للروايات الآمرة بغسل ما يلاقي ميتة الانسان إذا كان قبل الغسل ، كرواية ابراهيم بن ميمون ، عن ابي عبد الله : « عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت . قال : إن كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يغسل ، فاغسل ما اصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت »[1] ، ويحمل عليه ايضاً ، ما ورد فيه الأمر بالغسل مطلقاً ، كرواية الحلبي ، عن أبي عبد الله : « قال ؛ سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت . فقال : يغسل ما اصاب الثوب »[2] .

وقد يشك في دلالة روايات الباب الآمرة بالغسل على النجاسة .

إما بلحاظ ارتكازية ان نجس العين لا يطهر ، مع وضوح ان الميت ليس بنجس بعد التغسيل ، فيكون الارتكاز المذكور قرينة على رفع اليد عن ظهور الامر بالغسل في نجاسة الميت ، وحمله على كونه حكماً تعبدياً .

وإما باعتبار البناء على ثبوت الأمر بغسل الملاقي لميت الانسان مطلقاً ، مع الرطوبة أو الجفاف ، فيكون ارتكاز عدم سراية النجاسة مع عدم الرطوبة ، قرينة على أن الأمر بالغسل ليس بلحاظ نجاسة الميت ، وإلا لاختص بحال الرطوبة .

وإما بدعوى ان المراد بغسل الثوب ، غسل ما لصق به من رطوبة الميت وقذارته ، ولا يدل ذلك على النجاسة الحكمية .

وكل ذلك مدفوع :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من ابواب النجاسات .

أما الأول : فيرد عليه :

اولاً : ان ارتكاز عدم زوال النجاسة عن نجس العين الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ـ من قبيل طهارة الكلب بصيرورته ملحاً ، او طهارة الكافر بصيرورته مسلماً ـ ، انما يتم في الموارد التي تكون النجاسة الشرعية فيها بنكتة القذارة ، لا بنكات معنوية ، كما في المقام ، وكما في نجاسة الكافر والخمر ، لان زوال تلك النكتة المعنوية بالتطهير ، ليس على خلاف الارتكاز ، بخلاف خروج ما يكون بذاته قذراً عن القذارة .

وثانياً : أنه كما ينافي مع الارتكاز ، ارتفاع النجاسة عن نجس العين ، كذلك ينافي مع الارتكاز ، حمل الأمر بالغسل على نجاسة الثوب الملاقي مع طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لأن الارتكاز يقضي بعدم منجسية الطاهر . وكذلك يعتبر ايجاب غسل النظيف والطاهر تعبداً على خلاف الإرتكاز . فإذا كانت كل المحتملات على خلاف الارتكاز ، فليؤخذ بظهور الأمر بالغسل في النجاسة .

واما الثاني : فيرد عليه :

اولاً : ان ما تقدم من الروايات ، مشتمل على ما هو مختص بفرض الرطوبة ، اذ قد فرض فيه ان شيئاً ما قد اصاب الثوب من الميت ، وهذا لا يتصور مع الجفاف . ووجود ما يدل على الامر بالغسل مطلقاً لا يكون مضراً .

وثانياً : لو سلّم الاطلاق ، فظهور مادة الغسل في ثبوت النجاسة في مورده ، مع ارتكاز عدم سراية النجاسة بلا رطوبة ، يكون كالقرينة المتصلة على تقييد الاطلاق .

واما الثالث : فيرد عليه : ان حمل الامر بغسل الثوب ، على ارادة ازالة العين التي التصقت به من الميت ، خلاف الظاهر ، لان المفهوم عرفاً من الامر بالغسل ، ملاحظة الغسل لا بوصفه مجرد مزيل ، بل باعتباره منظفاً للمحل .

وكذا أجزاؤها المبانة منها ، وان كانت صغاراً[١] .

واعتباره كذلك يساوق النجاسة عرفاً .

ومن جملة ما يمكن ان يستدل به على النجاسة ، موثّقة عمار : « قال : سئل ابو عبد الله (ع) ، عن رجل ذبح طيراً فوقع بدمه في البئر فقال : ينزح منها دلاء ، هذا إذا كان ذكياً فهو هكذا . وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه : فاكثره الانسان ، ينزح منها سبعون دلواً ، واقله العصفور ، ينزح منها دلو واحد ، وما سوى ذلك فيما بين هذين »[١] .

فان هذه الرواية تفرق بين جيفة المذكّى وجيفة الميتة ، والمنسبق إلى الذهن العرفي المتشرعي من هذه التفرقة ، انها بلحاظ نجاسة الميتة ، بعد أن كان اهم فارق مركوز بين الجيفتين ، نجاسة الميتة وطهارة المذكى . وحيث جعلت ميتة الانسان معطوفة على ميتة غيره ، بل اشد منها ، استفيد من ذلك نجاستها ، سواء كان الامر بالنزح الزامياً أو تنزيهياً .

ومثل هذا التقريب ، لم يكن بالامكان اجراؤه فيما تقدم ، عند محاولة الاستدلال بروايات النزح على اصل نجاسة الميتة ، لان هذا التقريب ، يعتمد على افتراض المفروغية عن ارتكاز نجاسة ميتة الحيوان .

(١) قد يشك في الحكم بنجاسة الجزء المبان ، بدعوى : ان العنوان المأخوذ في موضوع روايات النجاسة هو الميتة ، والجزء من الحيوان الميت ، لا يصدق عليه هذا العنوان ، فلا يشمله دليل النجاسة .

ويمكن دفع هذا التشكيك :

تارة : بان اتصال بعض الاجزاء ببعض ، لما كان دخله في النجاسة على

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢١ من ابواب الماء المطلق .

خلاف الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضـوع ، فتلغى هذه الخصـوصية ، ويكون للدليل اطلاق لفرض الانفصال .

واخـرى : بـالتمسـك بمثـل روايـة قـاسم الصيقـل ـ لـو تم سنـدهـا : قـال : « كتبت إلى الرضـا (ع) : اني أعمـل اغمـاد السيـوف من جلود الحمـر الميتـة ، فيصيب ثيابي ، أفأصلّي فيهـا ؟ فكتب إليَّ : اتخـذ ثـوبـاً لصـلاتـك . . إلخ »[1] ، فإن النظر في الرواية ، إلى سراية النجاسة إلى الثوب بـالملاقـاة ، فهي تدل على أن الجلد المنفصل نجس ، فكذلك سائر الأجزاء المبانة .

وثالثة : بالتمسك بظهور ما دل على طهارة الاجزاء التي لا تحلهـا الحياة ، كرواية حريز قـال : « قال ابـو عبد الله ، لـزرارة ، ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللّباء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقـرن ، والناب ، والحـافر ، وكـل شيء يفصـل من الشاة والـدابة . فهـو ذكي ، وان اخذتـه منه بعـد ان يموت ، فاغسله وصلّ فيه »[2] . فان امره بالغسل على تقدير الاخذ بعد المـوت ، قرينـة على النظر إلى الطهارة في قـوله : (فهـو ذكي) . وحينئذ ، يـدل على ان الجـزء المبان في الجملة محكوم بالنجاسة ، وإلا لم يكن هناك معنى للتنصيص . على هذه الاجزاء فقط .

ورابعـة : بالاستنـاد إلى ما دل عـلى ان القطعـة المبانـة من الحيـوان الحي ميتة ، بدعوى : التعدي عرفاً ، وكون ذلك الدليل قـرينة عـلى ان الميتة عنـوان لوحظ موضوعاً للحكم الشرعي بنحو ينطبق على الجزء ايضاً .

وخامسة : بلحـاظ ما دل عـلى نجاسـة الميتة، معلقـاً للحكم على عنـوان الجيفة ، من قبيل : قوله ـ في رواية حريز ـ : « كلما غلب الماء عـلى ريح الجيفـة فتـوضأ من المـاء واشرب ، فـإذا تغير المـاء ، وتغير الـطعم فلا تـوضـأ منـه ولا

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة .

تشرب »[1] . بدعوى : ان الجيفة كما تصدق على الكل ، تصدق ايضاً على القطعة المبانة من الميت ، فيتمسك باطلاقها .

وسادسة : بصحيحة محمد بن مسلم ، الناهية عن الاكل من آنية اهل الكتاب ، معللة ذلك بأنهم ياكلون فيها الميتة[2] ، مع وضوح انهم إنما يأكلون فيها جزءاً من الميتة بعد اقتطاعه ، فلو لم يكن نجساً لما تنجس الإناء .

وسابعة : بالاستناد إلى استصحاب النجاسة الثابتة قبل فصل الجزء عن الميتة .

والمهم هو التقريب الأول . واما التقريبات الاخرى فاكثرها قابلة للمناقشة .

اما الثاني : فلضعف سند الرواية .

واما الثالث : فلأن قوله : (فهو ذكي) ، لعله في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة وآثارها، فلو التزم بأن القطعة المبانة طاهرة مطلقاً، لا يلزم من ذلك الغاء خصوصية العناوين المذكورة في الرواية ، اذ يكفي في خصوصيتها جواز الصلاة فيها .

واما الرابع : فلإمكان منع التعدي عرفاً ، من تنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، إلى تنزيل القطعة المبانة من الميت ، لان الموت بالنحو المناسب للجزء ، عرض على تلك القطعة مستقلاً ، وعرض على هذه ضمناً ، فلا غرابة ـ بقطع النظر عن الارتكاز الملحوظ في التقريب الاول ـ ، في ان تكون النجاسة في القطعة المبانة من الحي استقلالية ، وتكون النجاسة في القطعة من الميتة منوطة باتصالها .

اللهم إلا أن يقال : أن مثل ما جاء عن أبي عبد الله (ع) ، في رواية أبي

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة .

بصير ـ لو تم سندها ـ ، من أنه قال : « في إليات الضأن تقطع وهي احياء : أنها ميتة » ، قد علّق فيه الحكم بالميتة وما تستتبع من نجاسة على عنوان : (إليات الضأن تقطع) ، وهذا العنوان ، كما ينطبق على الإلية المقطوعة حال اتصالها ، كذلك ينطبق عليها بعد قطعها ، فيثبت بالاطلاق أنها ميتة ونجسة بعد اقتطاعها أيضاً ، وإذا ثبت هذا في الإلية المقطوعة ، يثبت في أصل الميتة أيضاً .

واما الخامس : فلأن تلك الروايات ، ليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاسة الجيفة ، ليتمسك باطلاقها ، بل هي في مقام بيان انفعال الماء وعدم انفعاله .

نعم لا بأس بالتقريب السادس .

وأما السابع ، وهو الاستصحاب ، فقد يستشكل في جريانه فيما إذا حصل الانفصال والموت في آن واحد ، إلا أن يتمسك بالاسنصحاب التعليقي ،ويقال: بأن هذا لو مات قبل ساعة لكان نجساً ، فتستصحب هذه القضية التعليقية إلى حين الانفصال .

وهكذا نعرف : أن أوضح التقريبات في دفع التشكيك هو الأول، أي الغاء خصوصية الاتصال والهيئة التركيبية بالارتكاز العرفي . بل يمكن ان يقال في دفع التشكيك : ان ميتة الحيوان ، إذا قسمت إلى اجزاء فكل جزء ، وان كان لا يصدق عليه عنوان الميتة فلا يكون فرداً مستقلاً من موضوع دليل النجاسة ، ولكن مجموع الاجزاء ، يصدق عليها انها ميتة ذلك الحيوان ، لأن كونها كذلك ، غير موقوف على اتصال بعضها ببعض ، فيثبت باطلاق الدليل نجاسة المجموع ، من دون حاجة إلى الاستعانة بالارتكاز العرفي ، لالغاء دخل الهيئة التركيبية في موضوع النجاسة، وإنما نحتاج إليه لإلغاء دخل ما يكون دخله أوضح بطلاناً ، وهو انحفاظ سائر الأجزاء وعدم تلفها ، فإنه بعد تجزئة الميتة إلى اجزاء ، تثبت النجاسة للمجموع ، على تجزئته ، لكونه ميتة .

عدا ما لا تحلّه الحياة منها[1] كالصوف ، والشعر ، والوبر ، والعظم ، والقرن ، والمنقار ، والظفر ، والمخلب ، والريش ، والظلف ، والبيضة اذا اكتست القشر الأعلى .

ولا يحتمل عرفاً ، دخل بقاء جزء وعدم تحلله في بقاء النجاسة في الجزء الآخر المنفصل عنه ، وبذلك يثبت المطلوب .

(١) دراسة حكم ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة تارة : يكون بلحاظ أدلة نجاسة الميتة الأولية . وأخرى : بلحاظ الروايات الخاصة الواردة فيما لا تحله الحياة . فهنا مقامان :

اما المقام الاول : فقد يقال : بان المستفاد من الادلة الاولية نجاسة الميتة ، ومقتضى ذلك نجاستها بتمام اجزائها ، فتثبت النجاسة بالاطلاق للصوف والشعر ونحوه أيضاً .

ويمكن التشكيك في هذا الاطلاق بدعوى : ان نجاسة الميتة استفيدت من روايات من قبيل : ما فرض فيه وقوع الميتة في الماء ، أو تفسخ الفأرة في الاناء ، أو سقوط الحيوان وموته في السمن والزيت ونحو ذلك ، وامر فيه بنزح الماء ، او اراقة المائع ، أو غسل ما اصابه ذلك الماء ، ونحو هذا . ومن الواضح ان ذلك لا يستكشف منه نجاسة تمام اجزاء الميتة حتى صوفها وشعرها ، لان نجاسة ما عدا ذلك من اجزائها التي تحلها الحياة ، تكفي لتصحيح الامر بالنزح أو الاراقة او الغسل ، لان المفروض وقوع الميتة في الماء أو السمن لا وقوع شعرها أو صوفها خاصة .

نعم لو تم ما كان بلسان الفقه الرضوي : « ان مس ثوبك ميتاً فاغسل ما اصاب ، وان مست ميتة فاغسل يديك »[1] ، فقد يقال باطلاقه لمس صوف

---

(١) مستدرك الوسائل باب ٢٦ من النجاسات .

الميتة ، لان مس صوفها مس لها ، فيثبت باطلاق الامر بالغسل نجاسة الصوف ايضاً . وكذلك لو قيل بالتوسعة في مفهوم جسد الميت في قوله : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت »[1] ، بدعوى : ان شعر الميت من جسده .

ولكن الرضوي ساقط سنداً . والتوسعة المذكورة غير واضحة عرفاً .

والروايات التي ذكرناها في المسألة السابقة لإثبات نجاسة جزء الميتة ، والتي أخذ في موضوعها عنوان الجلود ، أو إليات الغنم المقتطعة من الحي ، أو الجيفة ، أو الميتة التي توجد في أواني أهل الكتاب ، لا تشمل مثل الصوف والشعر مما لا تحله الحياة كما هو واضح .

ولا يمكن التعدي من القدر المتيقن لدليل النجاسة ، وهو ما تحله الحياة ، إلى ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة ، بعد فرض عدم وجود الاطلاق اللفظي ، لأن الارتكاز العرفي ، ومناسبات الحكم والموضوع ، توجب احتمال الفرق وجداناً ، بل قد يدعى : أنه لو تم دليل على نجاسة الميتة بعنوانها ، لما اتجه الأخذ باطلاقه لاثبات نجاسة مثل الصوف والشعر : إما لخروج مثل ذلك عن العنوان موضوعاً ، بعد عدم شمول الموت له في نظر العرف ، وإما لخروجه حكماً ، لو سلّم شمول لفظ الميتة اصطلاحاً ، حتى لما لا يشمله الموت ، للتبعية ، وذلك بمناسبات الحكم والموضوع .

فعلى أي حال ، للتشكيك في وجود الاطلاق في نفسه ـ بقطع النظر عن الأخبار الخاصة ـ مجال ، ومعه ، يكون المرجع الأصول النافية للنجاسة .

المقام الثاني : فيما تقتضيه الروايات الخاصة . والكلام في ذلك يقع في جهتين : احداهما : في الروايات التي يستدل بها على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة . والأخرى : في الروايات التي قد يستدل بها على نجاسة تلك الأجزاء ، إما على نحو النجاسة العينية المطلقة ، أو على نحو النجاسة العينية التي تزول بالغسل ، كنجاسة ميت الانسان .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من النجاسات .

أما الجهة الأولى : فروايات الطهارة طائفتان .

الأولى : ما دلت على طهارة العناوين المذكورة واستثنائها من حكم الميته ، بدون إعطاء العنوان الكلي الجامع لها ، من قبيل رواية الحسين بن زرارة : قال : « كنت عند أبي عبد الله (ع) ، وأبي يسأل عن اللبن من الميتة ، والبيضة من الميتة ، وأنفحة الميتة . فقال : كلّ هذا ذكي »[1]. ورواية الصدوق : « قال الصادق (ع) ، عشرة أشياء من الميتة ذكي : القرن ، والحافر ، والعظم ، والأنفحة ، واللبن ، والشعر ، والصوف ، والريش ، والبيض »[2] .

وهذه الطائفة ـ والتي فيها ما هو معتبر السند ـ ، لا إشكال في دلالتها على الطهارة .

ولكن قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلية ، وهي طهارة كل ما لا تحلّه الحياة ، ويقال : بلزوم الاقتصار على العناوين المذكورة فيها ، غير انه لا يبعد دعوى : استفادة قاعدة كلية منها ، بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية ، واقتناص الجامع المنتزع منها بحسب فهم العرف والمناسبات التي يراها للحكم المذكور ، وجعله هو موضوع الحكم بالطهارة ، فمن القريب أن يقال : إن العرف يفهم من العناوين المذكورة ، انها كلها بنكتة مشتركة ، قد حكم عليها بالطهارة ، وهي كونها مما لا تحلها الحياة ، ولم تكن مصب الروح الحيوانية ، وإن كانت بالنظر العقلي الدقيق ، فيها شيء من الحياة ، وبذلك يستفاد من هذه الطائفة ما يستفاد من الطائفة الثانية ، من الحكم بطهارة كل ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الحيوان .

الثانية : ما دلّت على الطهارة بعنوان كلّي ، ينطبق على ما ليس فيه روح ولا تحله الحياة من الأجزاء ، من قبيل رواية الحلبي ، عن أبي عبد الله (ع) ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

« قال : لا بأس بالصلاة فيها كان من صوف الميتة ، إن الصوف ليس فيه روح »[١] .

ودلالتها على القاعدة الكلّية واضحة . كما أن المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية ، لا مجرد النمو ونحوه ، كما هو واضح عرفاً ، فيشمل كل جزء غير لحمي من الحيوان ، لأنه ليس فيه روح ، إما بالاطلاق اللفظي ، لو قيل بأن ما فيه الروح تعبير عرفي عن اللحم ، أو بالاطلاق المقامي ، باعتبار أن العرف يفهم أن ما فيه الروح والحياة الحيوانية هو اللحم فقط ، وقد أمضى ذلك في الرواية ، ولم ينبه على خلافه .

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً ، صحيحة حريز قال : « قال أبو عبد الله (ع) ، لزرارة ، ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللّباء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والناب ، والحافر ، وكل ما يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي . وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه »[٢] .

فإنها تدل على طهارة عنوان كلّي هو : (كل ما يفصل عن الدابة) ، أي ما يعتاد فصله عنه خارجاً ، أو ما يكون من شأنه ذلك ، كناية عن كل ما كان عارية في جسم الحيوان بحسب الفهم العرفي ، وهو ضابط قريب عرفاً مع عنوان ما لا تحله الحياة من الحيوان ، وإن كانا يفترقان في صدق الأخير على العظم دون الأول . ولا يقدح في الاستدلال بها ، اختصاص صدرها بحال الحياة ، فإن ذيلها قد دل على عدم النجاسة بعد الموت أيضاً ، وإن أمر فيها بالغسل بلحاظ النجاسة العَرَضية ، التي سوف يقع الكلام فيها إن شاء الله تعالى .

كما ان ورود عنوان الشاة في موردها ، لا يضر بالاستدلال أيضاً ، إذ يتعدى منها ـ عرفاً ـ ، إلى غيرها ، إما بقرينة عطف الدابة عليها بعد حملها على

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

مطلق ما يدب على الأرض ، أو بالفهم العرفي وارتكازهم عدم الفرق المستوجب لحمل المورد على المثالية .

ولكن قد يستشكل في دلالة هذه الرواية : بأن صدرها وارد فيها أخذ من الحيوان وهو حي ، وما هو محل الكلام - وهو المأخوذ من الميت من الأجزاء التي لا تحلها الحياة - ، تعرضت له الرواية في الفقرة الأخيرة في قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » ، وهذه الفقرة - بقرينة افتراضها للصلاة في المأخوذ - ، تختص بمثل الصوف والشعر ، فلا يستفاد منها طهارة جميع الأشياء المذكورة .

وهذا الاشكال يمكن دفعه ، بأن ظاهر قوله : (وإن أخذته) ، كون مرجع الضمير ، تمام ما ذكر في الفقرة الأولى . وإرادة خصوص الصوف والشعر مما ذكر قبله وبعده أشياء أخرى في صدر الرواية ، خلاف المتفاهم العرفي جداً ، على نحو لا يصح قوله : (وصلّ فيه) ، قرينة عليه ، بل يكون ظهور الضمير ، قرينة على أن المراد بالصلاة ، المثال للانتفاع به على نحو ما ينتفع بالطاهر ، فيتم الاستدلال .

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً : الرواية التي ينقلها الشيخ ، باسناده عن صفوان ، عن حسين بن زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه قال : العظم والشعر والصوف والريش وكل ذلك نابت لا يكون ميتاً »[1] . وقد أرسلها الكليني عن صفوان ، غير أنه ورد فيها عنوان : « إن كل نابت لا يكون ميتة »[2] ، وهو أظهر في الدلالة على الضابط العام وهو : (ان كل نابت ليس بميتة)، مما ورد في نقل الشيخ، إذ قد يمنع دلالته على ذلك، حيث لم ينف الميتة عن كل نابت ، وإنما نفى عن العناوين المذكورة . إلا أن الصحيح استفادة العموم

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ١٢ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ٨ .

منه أيضاً بحسب المتفاهم العرفي ، حيث يفهم منه أن النابتية هي علة الحكم عليها بأنها ليست بميتة .

الجهة الثانية : في الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة ، فمن تلك الروايات ، رواية الحلبي قال : « سألته (ع) عن الثنية تنفصم وتسقط ، أيصلح أن تجعل مكانها سن شاة ؟ . قال : إن شاء فليضع مكانها سناً ، بعد أن تكون ذكية »[1] .

فقد اشترط عدم كون السن من الميتة ، فلو كان السن من الميتة طاهراً ، لما وجد مبرر لهذا الاشتراط .

ويرد عليه : أن الاشتراط ليس له ظهور في كونه ناظراً إلى ناحية النجاسة ، فلعله بلحاظ وجود حزازة في الانتفاع بسن الميتة ، أو حزازة في الصلاة معه ، ولا يكفي ذلك لإثبات النجاسة .

وغاية الأمر : أن ذلك يكون مقيداً لعموم التعليل في مثل رواية الحلبي ، المتكفلة لتعليل جواز الصلاة في الصوف بأنه ليس فيه روح ، باخراج السن من عموم التعليل فيه ، دون أن تثبت النجاسة ، بعد قصور أدلة النجاسة في نفسها كما عرفت . هذا مضافاً ، إلى أن النّاب صرح به في رواية حريز ، ومعه يتعين حمل الاشتراط في رواية الحلبي على الاستحباب .

ومن تلك الروايات ، رواية مسعدة بن صدقة ، عن جعفر ، عن أبيه « قال : قال جابر بن عبد الله : ان دباغة الصوف والشعر غسله بالماء ، وأي شيء يكون أطهر من الماء »[2] .

فإن التعبير بالدباغة ، إنما هو انسياق مع ما اشتهر من مطهرية الدباغة للجلود . ومفاد الرواية ، هو أن الصوف والشعر يطهر بالغسل بالماء ، وحيث لم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦٨ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

تفرض نجاسة عرضية للصوف والشعر ، كانت الرواية دالة على النجاسة الذاتية ، ولكنها سنخ نجاسة ترتفع بالغسل ، كنجاسة الميت من الانسان التى ترتفع بتغسيله .

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ضعف سند الرواية ، حيث لم تثبت وثاقة مسعدة بن صدقة ، وغرابة رواية الأئمة عن جابر ـ ، ان الرواية في مقام بيان المطهر للصوف والشعر ، وليست في مقام البيان من ناحية أصل نجاستهما ، ليتمسك بالاطلاق لفرض عدم الملاقاة مع الرطوبة ، فلعل النجاسة الملحوظة ، هي النجاسة العَرَضية الحاصلة من الملاقاة بالرطوبة في فرض النتف .

ولكن هذا لا يخلو من تأمل : لأن الظاهر من الرواية ، كونها في مقام دفع استغراب مطهرية الماء ، ولهذا تقول : وأي شيء يكون أطهر من الماء ، ولا غرابة في مطهرية الماء من النجاسة العرضية ، الحاصلة بالملاقاة ، فنفس ذلك قد يكون قرينة ، على أن النظر إلى ارتفاع النجاسة الذاتية بالماء ، وهو أمر غريب يناسب سياق الرواية الوارد في مقام دفع الاستغراب . غير أن المتعين حينئذ ، الحمل على المطهرية التنزيهية جمعاً بينها وبين روايات الطهارة .

ومن تلك الروايات ، رواية حريز المتقدمة ، التي ورد فيها قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » بدعوى : أن الأمر بالغسل ، حيث لم يفرض في موضوعه الملاقاة مع الرطوبة ، يدل على النجاسة الذاتية للصوف ونحوه .

ويرد عليه : أن ارتكازية عدم ارتفاع النجاسة الذاتية بالغسل ، تكون بنفسها قرينة على أن الأمر بالغسل ، إنما هو في مورد الملاقاة مع ما تحله الحياة من أجزاء الميتة بالرطوبة ، لا مطلقاً .

هذا مضافاً . إلى تعيّن الحمل على الاستحباب والتنزه في مقام الجمع مع مثل رواية الحلبي ، لأبعدية الجمع بينهما ، بحمل رواية الحلبي على ما بعد

الغسل . وإن فرض تساوي الجمعين في نظر العرف ، كفى ذلك في الحكم بعدم النجاسة ، لعدم الدليل .

وهكذا نعرف ، ان العناوين التي ذكرها السيد الماتن (قدس سره) ، من أجزاء الميتة التي لا تحلها الحياة ، كلها محكوم عليها بالطهارة . غير أنه ينبغي البحث في خصوص البيضة منها ، حيث انهم اشترطوا في الحكم بطهارتها اكتسابها القشر الأعلى ، فنقول : أما وجه الحكم بالطهارة فيها .

فأولاً : عدم تمامية مقتضي النجاسة ، حيث ناقشنا في تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الميتة كي يشمل البيضة .

وثانياً : أنه لو سلّم الاطلاق لكل جزء من الميتة ، فالبيضة خارجة عن أجزائها عرفاً ، خصوصاً بعد اكتساب القشرة .

وثالثاً : الروايات التي استثنت البيضة عن الميتة تفصيلاً ، أو باعتبار اندراجها في الضوابط العامة المستثناة فيها .

والمهم من البحث في البيضة يقع في جهتين :

الأولى : في حكمها قبل اكتساب القشرة .

الثانية : في شمول الحكم المذكور للبيض من الحيوان حرام اللحم .

أما الجهة الأولى : فلا إشكال في نجاسة البيضة قبل اكتساب القشر ، ولو من جهة الملاقاة مع النجس من أجزاء الميتة . وأما بعد اكتسابه بنحو يمنع عن السراية ، فمقتضى ما ذكرناه الآن ، هو الحكم بطهارتها ، دون فرق بين أن تكون قد اكتسبت القشر الأعلى أم لا .

والمشهور بين الفقهاء : اشتراط القشرة الصلبة ، مستندين في ذلك إلى رواية غياث ، عن أبي عبد الله (ع) : « في بيضة خرجت من است دجاجة

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام[1] .

ميتة . قال (ع) : إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها »[1]

والاستدلال بها ، موقوف على تمامية سندها ، وأن يكون البأس الملحوظ فيها هو النجاسة ، لا حرمة الأكل قبل اكتساب القشر ، ولو بملاك كونها من الخبائث كالميتة نفسها . ولا قرينة على أن الملحوظ في البأس هو النجاسة ، لأن حرمة الأكل نحو بأس وشدة أيضاً . والنجاسة تستتبع حرمة الأكل ، وبهذا كانت حرمة الأكل متيقنة ، فتنفى النجاسة بالأصل ، أو بالفحوى من أدلة طهارة ما ليس فيه روح .

(١) هذه هي الجهة الثانية في شمول الحكم بالطهارة ، لما إذا كانت من حرام اللحم الطاهر العين في حال الحياة ، ذلك انه نسب إلى بعض القول باختصاص الحكم بالبيض من حلال اللحم .

ويمكن توجيهه بدعوى : أن مدرك الحكم بالطهارة هو الروايات المخصصة لأدلة النجاسة الواردة في البيض ، أو في مطلق ما لا تحله الحياة ، وهذه الروايات ، لا تشمل بيض حرام اللحم ، لأنه قد ورد بعضها في أكل بيض الدجاج[2] ، وبعضها في جواز الصلاة[3] ، وورد في بعضها التعبير بأن فيها منافع الخلق[4] ، المنصرفة عرفاً إلى منفعة الأكل ، وعطف في بعضها البيض على اللبن واللباء[5] ، مما قد يدعى إيجابه للانصراف إلى البيض الذي يكون في معرض الاستعمال والغذاء .

ولكن الصحيح ، ان هذا لا يكفي للحكم بنجاسة البيضة من حرام اللحم الطاهر العين وذلك .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ٦ .

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

وسواء اخذ ذلك ، بجزٍّ أو نتف أو غيرهما . نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة[1] .

أولاً : لعدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه ، على ما مضى من عدم تمامية الاطلاق .

وثانياً : لأنه لو فرض تمامية الاطلاق في روايات النجاسة لكل جزء من الميتة ، فالبيضة ليست منها عرفاً .

وثالثاً : لتمامية الاطلاق في بعض روايات الاستثناء ، كرواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، لخلوها من تلك القرائن المدعاة .

(١) يمكن أن يستدل على التفصيل بين النتف والجزّ بوجوه :

الأول : أن الأخذ بالنتف ، يوجب قطع أصول الشعر وهي مما تحله الحياة ، فيتعين الحكم بالنجاسة .

وفيه : **أولاً** : ان غايته الحكم بنجاسة أصول الشعر المنتوف ، كما هو واضح .

وثانياً : أن الصحيح هو الحكم بطهارة أصوله أيضاً ، إذ لو سلّمنا أنها مما تحله الحياة في نظر العرف ، فلا يمكن إثبات نجاستها ، لعدم وجود اطلاق في دليل النجاسة على ما تقدم .

الثاني : الاستدلال برواية الجرجاني ، عن أبي الحسن (ع) ، قال : « كتبت إليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً . فكتب : لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب ، وكلما كان من السخال الصوف ان جزّ ، والشعر ، والوبر ، والأنفحة ، والقرن ، ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله »[1] . وهي

(١) فروع الكافي للشيخ الكليني . كتاب الأطعمة باب ما ينتفع به من الميتة ج ٦ الحديث ٦ وقد نقلت في الوسائل عن الكافي بتوسيط أبي اسحاق بين الجرجاني وأبي الحسن (ع) .

ويلحق بالمذكورات الانفحة(١) .

المكاتبة التي يدَّعى وجود السقط فيها ، حيث انها بعد أن استثنت « كلما كان من السخال . . الخ » ، لم يصرح بحكمها ، وإن كان يفهم من السياق ، ان حكمها نقيض ما ذكر أولاً ، أي جواز الانتفاع بها .

وتقريب الاستدلال بها هو : التمسك بمفهوم قوله : « الصوف إن جزّ » ، لما إذا نتف الصوف عن جلد الميتة ، حيث يكون دالاً على المنع من الانتفاع به ، فيكون ظاهراً عرفاً في نجاسته ، بناءاً على انصراف دليل عدم جواز الانتفاع إلى النجاسة .

وفيه : أولاً : ضعف سندها .

وثانياً : انها معارضة برواية حريز المتقدمة ، التي جاء فيها قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » ، إذا فرض ظهور تلك الرواية في النظر إلى النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة بالرطوبة لما تحله الحياة من الميتة على ما تقدم ، لأن من الواضح حينئذ ، كون موردها هو النتف ، إذ في حالة الجز لا توجد الملاقاة المزبورة عادة ، فيكون الأمر بالغسل بنفسه دليلاً على نفي النجاسة الذاتية .

(١) وذلك للروايات العديدة ، التي استثنت الأنفحة ضمن ما استثنت من العناوين ، لو فرض تمامية المقتضي للنجاسة فيها ، كصحيحة زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : سألته عن الأنفحة تخرج من الجدي الميت قال : لا بأس به ، قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت . قال : لا بأس به ، الحديث »(١) ، فالحكم باستثناء الأنفحة عن الميتة مما لا ينبغي الاشكال فيه .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

ومهمّ البحث في المقام عن جهتين :

الجهة الأولى : في تشخيص الصغرى ، فإن الأنفحة قد اختلف في انها اسم الظرف ، أو المظروف ، أو هما معاً .

وقد خرجت الكلمة المذكورة عن مجال المحاورات العرفية اليوم ، وتحديدات اللغويين لها أيضاً لا تخلو من تشويش واختلاف ، كما يظهر لمن راجع كلماتهم . فالمدلول اللغوي للكلمة في عصر صدور هذه الروايات ، مجمل لدينا لا يمكن تحديده ، وبناءاً على ذلك ينبغي أن يقال : إنه تارة : يبنى على إنكار وجود إطلاق في دليل النجاسة يشمل كل جزء جزء من الميتة . وأخرى : يفترض تمامية الاطلاق .

فعلى التقدير الاول : يكون الحكم هو طهارة الظرف والمظروف معاً ، تمسكاً بالاصول المؤمِّنة .

وعلى الثاني : فاما ان يستفاد من روايات استثناء الانفحة ، ان المظروف متيقن الارادة فيها على كل حال ، باعتبار نظرها إلى ما فيه منافع الناس ، ويستعمل في الجبن ونحو ذلك من التعبيرات الواضحة في النظر إلى المظروف . أو يقال بالاجمال فيها ايضاً ، واحتمال ان يكون نظرها إلى الظرف فقط .

فعلى الاول : يقتصر في الحكم بالطهارة على المظروف فقط ، ويبقى الظرف مشمولاً لإطلاق ادلة النجاسة .

لا يقال : على هذا يمكن التمسك بدليل تنجيس النجس لملاقيه ، لاثبات نجاسة المظروف ايضاً .

فانه يقال : دليل استثناء الانفحة ، وان كانت ناظرة إلى النجاسة الذاتية الناشئة من الميتة ، الا أنه لا اشكال في ظهورها بل صراحتها في الطهارة الفعلية المسوِّغة للانتفاع بها ، فلو كانت نجاسة الظرف تسري إلى المظروف، لسقط عن الانتفاع الفعلي ، بمجرد موت الحيوان عادة .

لا يقال : يقع التعارض بين دليل نجاسة الميتة ودليل تنجيس المتنجس ، حيث يكون دليل استثناء الانفحة تخصيصاً لأحدهما ، وبعد التساقط ، يحكم بطهارة الظرف ايضاً .

فانه يقال : دليل التنجيس نعلم بسقوط اطلاقه في المقام ، إما تخصيصاً أو تخصصاً ، فلا يمكن ان يعارض به الاطلاق من دليل نجاسة الميتة ، الا بناءاً على جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ، وهو باطل عندنا .

لا يقال : ارتكازية السراية بين المتلاقيين مع الرطوبة ، توجب ظهور روايات استثناء الانفحة في طهارة الظرف والمظروف معاً .

فانه يقال : هذا الارتكاز ، وان كان ثابتاً في ذهن العرف والمتشرعة ، وعلى اساسه نستفيد طهارة المتلاقيين في سائر الموارد ، الا انه في خصوص المقام لا يمكن التعويل عليه ، باعتبار ان ارتكازية السراية ، يقابلها ارتكاز عدم الفرق في نجاسة الميتة بين هذا الجزء وسائر الاجزاء ، وكما ان الالتزام بطهارة المظروف دون الظرف ، يعني تحديد الارتكاز الاول ، كذلك الالتزام بنجاسة الظرف ، يعني تحديد الارتكاز الثاني .

واما على التقدير الثاني : وهو اجمال روايات استثناء الانفحة وترددها بين الظرف والمظروف ، وهذا ما لا نقول به ، فتارة : يفرض ان كلا من الظرف والمظروف جزء من الميتة ، مشمول لاطلاق دليل النجاسة . واخرى : يفرض ، ان الجزء هو الظرف فقط ، واما المظروف فهو كالبيض ليس من اجزاء الميتة .

اما على الفرض الاول : فيمكن اثبات طهارة المظروف ، بدعوى : ان العرف لا يحتمل نجاسة المظروف مع طهارة الظرف ، باعتبار ان جزئية الظرف والتصاقه بالميتة ، واقتضاء الموت لنجاسته بحسب المناسبات المركوزة لدى العرف ، آكد واشد من المظروف ، فتنعقد ببركة هذا الفهم العرفي ، دلالة

عرفية في دليل الاستثناء لشمول المظروف ، حتى لو كان النظر فيه إلى الظرف خاصة .

ولو انكرنا هذا الوجه ، اندرج المقام في موارد دوران امر المخصص المنفصل بين المتباينين ـ وهما الظرف والمظروف ـ ، فلو قيل في مثله : بأن عموم العام لكل من الفردين ، يعارض عمومه للآخر فيسقطان معاً ، حكم بطهارة الظرف والمظروف معاً ، رجوعاً إلى الاصول العملية . وان قيل : بسقوط احد الاطلاقين وبقاء الآخر باجماله على حجيته ، لزم الاحتياط لا محالة ، باعتبار العلم بالحجية على النجاسة في احدهما .

واما على افتراض عدم جزئية المظروف للميتة ، فبالامكان اثبات طهارته ، مع الاستغناء عما سبق باحد وجهين آخرين :

الاول : التمسك باطلاق دليل النجاسة في الظرف ، لرفع اجمال دليل الطهارة وتعيينه في المظروف :

الثاني : التمسك بالاصول المؤمِّنة ، بعد عدم شمول دليل النجاسة له ، فيحكم بعدم نجاسة المظروف ذاتاً وعَرَضاً ، ونجاسة الظرف ذاتاً . اما عدم نجاسة المظروف ذاتاً فللاصل ، واما عدم نجاسته عَرَضاً فلدليل الاستثناء ، فانه سواء كان شاملاً للظرف أو المظروف ، يدل على عدم النجاسة العرضية للمظروف كما هو واضح ، واما نجاسة الظرف ، فللتمسك باطلاق دليل النجاسة فيه .

الجهة الثانية : من البحث في شمول الحكم بالطهارة لأنفحة ما لا يؤكل لحمه ، ويمكن تقريب الحكم بطهارتها باحد وجوه :

الاول : ان الانفحة بمعنى المظروف ، ليست جزءاً من الميتة ، فلا تقتضي للحكم عليها بالنجاسة ، فيرجع فيها إلى اصالة الطهارة .

وفيه : انه لو اريد بهذا الوجه ، نفي النجاسة الذاتية عن الانفحة من غير

المأكول ، باعتبار قصور مقتضيها عنها ، فهو صحيح ، غير انه لا ينتج الطهارة الفعلية . وان اريد به نفي النجاسة العَرَضية ايضاً ، بدعوى : ان دليل انفعال ملاقي الميتة ، مخصوص بموارد الملاقاة الخارجية مع الميتة ، فلا اطلاق له لمثل الملاقاة الداخلية في محل الكلام ، فهو فاسد ، اذ لو سلّم عدم وجود اطلاق لفظي في ادلة انفعال ملاقي الميتة ، فلا اشكال في ان العرف يلغي خصوصية الملاقاة مع النجس من خارج أو من داخل ، ويفهم من الدليل مدلولاً اوسع من مورد الملاقاة الخارجية .

الثاني : دعوى قصور دليل نجاسة الميتة في نفسه عن الانفحة بكلا جزئيها الظرف والمظروف ، اما المظروف ، فلعدم كونه من أجزاء الميتة ، واما الظرف ، فلأنه وان كان جزءاً منها ، غير انه لا يوجد في دليل النجاسة اطلاق لكل جزء من الميتة ، كي يشمل مثل هذا الجزء ايضاً .

وهذا الوجه ، يتوقف تماميته على قصور الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لاجزائها ، وعدم كونه من القدر المتيقن ، بضم ارتكاز عدم الفرق .

الثالث : بعد افتراض تمامية المقتضي للنجاسة في نفسه ، يتمسك بعموم الضابط الكلي الذي استثني من النجاسة في روايات الاستثناء ، من قبيل ما ورد في رواية الحلبي المتقدمة : « لا بأس بالصلاة في صوف الميتة ، ان الصوف ليس فيه روح » ، فانها مطلقة وغير مختصة بمأكول اللحم .

وفيه : ان روايات الاستثناء ، لا تنفي الا النجاسة الذاتية الناشئة من الموت ، فهي تدل على ان النجاسة التي تحصل بالموت ، لا تكون الا فيما له روح من اجزاء الحيوان ، واما النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة مع الميتة برطوبة ، فلا نظر إلى نفيها ، فلا بد في نفي النجاسة العرضية للمظروف ، من التشبث ببعض ما سبق .

الرابع : التمسك بالاطلاق في بعض روايات استثناء الانفحة ، لما إذا

وكـذا اللبن في الضرع . ولا ينجس بمـلاقاة الضـرع النجس ، لكن الاحوط الاجتناب[1] .

كـانت من غير المـأكول ، فـان جملة منها ، وان كـانت نـاظرة إلى الانتفـاع بهـا ووضعهـا في الجبن ، مما يعني اختصـاصها بـالمأكـول ، غير ان هنـالك مـا يمكن دعوى الاطلاق فيه ، من قبيل : روايـة الحسين بن زرارة المتقـدمة ، حيث كـان السؤال فيها عن الانفحة من الميتة بقول مطلق .

وهذا الوجه يتوقف على امرين :

الاول : عدم استظهار انصراف عنـوان الانفحة ، إلى خصـوص ما كـان متعارفاً وضعه في الجبن ، وهو الانفحة من المأكول .

الثـاني : ان يكون المـراد من الانفحة ، الـظرف ، أو الـظرف والمـظروف معاً ، اما لو اريد منها المظروف فقط ، فغـاية مـا يثبت بالاطـلاق المذكـور ، هو انتفـاء النجاسـة الذاتيـة التي تنشأ من المـوت ، ولا يثبت به الـطهارة الفعليـة . والـوجه في ذلـك هو : انـه وان كان المستـظهر دلالتهـا على الـطهارة الفعليـة لا الحيثية ، الا ان ذلك لم يكن باعتبار ظهور الخطاب لفظاً ، وانما كـان بنكتة دفـع اللغـوية ، فيـما لو كـان الجواب حكـماً جهتياً حيثيـاً لا ينفع السـائـل في وظيفتـه العملية ، ومن الواضح ، ان هذه النكتـة ، لا تقتضي الاطلاق اذ يكفي لـدفع اللّغوية المذكورة ، ان يكون الحكم فعلياً بلحاظ ما هو المتيقن من الخطاب ومحل ابتلاء المكلفين ، وهو الانفحة من مأكول اللحم ، وعليه ، فلا بـأس بالتمسـك باطلاق ادلة الانفعال في انفحة غير المأكول .

(١) يقـع البحث أولاً : عن طهـارة اللبن في ضـرع الميتـة من مـأكـول اللحم ، وبعد الفراغ عن ذلك ، يبحث عن لبن الميتة من غير المأكول .

والبحث عن لبن الميتة من الحيوان المأكول ، تارة : على مستـوى القاعـدة

والروايات العامة . واخرى : على مستوى الروايات الواردة في لبن الميتة خاصة .

اما على مقتضى القواعد العامة : فالصحيح هو عدم ثبوت النجاسة الذاتية ، اما لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لكل جزء منها ، أو لعدم كون اللبن من اجزائها ، أو لشمول ضابط ما ليس له روح ، المستثنى من دليل النجاسة للّبن ايضاً . واما النجاسة العَرَضية ـ باعتبار الملاقاة مع الضرع ـ ، فنفيها مبني على الالتزام باحد الامرين : من دعوى قصور دليل الانفعال للملاقاة الداخلية مع الميتة ، أو دعوى عدم نجاسة الضرع ، لقصور دليل نجاسة الميتة عن شمول كل جزء منها . وكلاهما ممنوع .

واما الروايات الخاصة : فهي متنافية فيما بينها . فمثل رواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، دلت على طهارة اللبن ، ومثلها رواية زرارة المتقدمة وغيرها ، ومفادها نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية للّبن معاً .

وهناك من الروايات الخاصة ، ما قد يجعل معارضاً لذلك ، من قبيل رواية وهب : « ان علياً (ع) ، سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن . فقال (ع) : ذلك الحرام محضاً »[1] .

ودلالتها ، وان كانت على الحرمة دون النجاسة ، غير ان هذا لا يرفع التعارض بينها وبين الطائفة الاولى الدالة على الطهارة ، وذلك باعتبار ان دلالتها على ذكاة اللبن في الضرع ، وانه لا بأس به ، بلحاظ الحلّية وجواز الانتفاع به ، لا مجرد الطهارة المستوجبة لعدم غسل ملاقيه فحسب . ورواية الجرجاني المتقدمة ، حيث حصرت المستثنى من الميتة في عناوين ليس اللبن منها ، ثم ذيلت ، بأنه لا يتعدى إلى غيرها ، وهو مما يأبى عن التخصيص عرفاً ، فيكون

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ج ١١ .

خصوصاً إذا كان غير مأكول اللحم[1] .

دليلاً على عدم الانتفاع بغيرها ، فيعارض اخبار الطهارة بالتقريب المتقدم .

ولكن رواية وهب ساقطة سنداً بوهب . وكذلك لا اعتبار برواية الجرجاني سنداً ، لعدم ثبوت وثاقته . وبهذا تبقى روايات الطهارة بلا معارض ، فلا تصل النوبة إلى ايقاع التعارض بين الطائفتين من الروايات ، ليعالج التعارض تارة : بالالتزام باستحكامه ، وترجيح روايات النجاسة ، لموافقتها للسُّنة القطعية الدالة بالاطلاق على نجاسة اللبن ، باعتباره جزءاً من الميتة أو ملاقياً لها بالرطوبة . واخرى : بالالتزام بالجمع العرفي ، بحمل روايات المنع على التنزه ، وثالثة : بالالتزام باستحكام التعارض بين دليل الحلّية ورواية وهب ، لصراحتها في الحرمة على نحو يأبى عن الحمل على التنزه ، ويرجع بعد ذلك إلى اطلاق قوله : ـ في رواية الجرجاني ـ (ولا يتعدى إلى غيرها) ، بدعوى : ان هذا الاطلاق في نفسه ، قابل لان يقيد بروايات الطهارة ، فيكون كالمرجع الفوقاني بعد تساقط الخاصّين .

(١) والحكم بطهارته على مقتضى القاعدة ، مبني على نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية فيه . والأول ، وان كان ممكناً ، باعتبار قصور في دليل النجاسة الذاتية في نفسه ، الا ان نفي النجاسة العَرَضية بحاجة إلى ضم الضميمة المتقدمة في لبن ميتة المأكول ، وقد تقدم عدم تماميته .

واما مقتضى الروايات الواردة في لبن الميتة : فما ورد منها بعنوان جواز الشرب والانتفاع ، وان كان خاصاً بميتة المأكول ، الا ان مثل رواية حسين بن زرارة المتقدمة : « يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي » ، يمكن دعوى اطلاقها للبن من ميتة غير المأكول ايضاً .

غير انه مع ذلك ، يمكن المنع عن الاطلاق المذكور من جهتين :

ولا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقي مع الميتة[١] ، هذا في غير نجس العين ، واما فيها فلا يستثنى شيء[٢] .

الاولى : دعوى انصراف عنوان اللبن فيها إلى لبن المأكول ، باعتبار ان النظر إلى حيثية الانتفاع باللبن ، وليس النظر إلى الطهارة من حيث هي ، ومن الواضح ، ان الانتفاع المتعارف باللبن يكون بالشرب ونحوه ، وهو مخصوص بالمأكول .

الثانية : ان غاية ما يستفاد من الرواية ، هو طهارة اللبن في نفسه ، اي عدم نجاسته ذاتاً ، واما نفي نجاسته العَرَضية من جهة ملاقاة الضرع ، فانما يكون بملاك دفع اللَّغوية عرفاً ، ومن الواضح ، ان هذا لا يقتضي العموم ، اذ يكفي في دفع ذلك ، نفي النجاسة العرضية في ما هو القدر المتيقن وهو لبن المأكول ، فيبقى دليل انفعال ملاقي النجس شاملاً له .

وهكذا ، يكون الحكم بالطهارة الفعلية في لبن الميتة من غير المأكول محل اشكال .

(١) باعتبار وجود الرطوبة عادة .

(٢) على ما هو المشهور ، بل المتفق عليه بين الاصحاب ، عدا ما ينسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) ، . وتفصيل البحث عن وجه عدم الاستثناء ، يقتضي ان يتكلم في جهتين :

الجهة الاولى : انه لا اشكال في عدم اقتضاء ادلة النجاسة العينية في الكلب والخنزير - التي جاءت بلسان الامر بإراقة ما ولغ فيه الكلب والخنزير - ، لنجاسة كل جزء منها ، بحيث يشمل مثل الشعر ، لوضوح عدم انطباق ذلك العنوان على الملاقاة مع الشعر . واحتمال الفرق موجود عرفاً .

ولكنه مع ذلك ، يمكن استفادة الاطلاق من مثل ما ورد بلسان الامر بغسل ما اصابه الكلب أو الخنزير[١] ، فانه صادق ايضاً فيما إذا اصابه بشعره ونحوه مع الرطوبة ، فيدل على نجاسته ايضاً . ويلحق به مثل العظم أو غيره من الاجزاء الداخلية بالفهم العرفي ، وارتكازية عدم الفرق ، وان الملاك كونه من الكلب .

وكذلك يمكن الاستدلال بمثل قوله في الكلب : « رجس نجس »[٢] ، فان مقتضى اطلاق كونه رجساً نجساً ، كونه كذلك بتمام اجزائه .

وهكذا يثبت نجاسة كل اجزاء الحيوان نجس العين في حال الحياة . واما بعد الموت ، فحيث ثبتت نجاسة جميع اجزائه في حال الحياة بلا استثناء ، تثبت نجاستها بعد الموت ايضاً ، لا من جهة شمول عنوان الكلب او الخنزير له كي يقال : بانه متقوم بالحياة ، بل من جهة ان العرف لا يحتمل ان يكون الموت مطهراً للنجس ، وانما العكس هو المركوز عرفاً ومتشرعياً ، مما يجعلنا نفهم من دليل النجاسة العينية ، ان موضوع الحكم ، هو جسم الحيوان المذكور ، من دون دخل حياته فيه ، فيكون باقياً بعد الموت ايضاً .

الجهة الثانية : ان روايات استثناء العناوين السابقة ، انما تنفي النجاسة الثابتة في الميتة بملاك الموت ، واما النجاسة العينية الثابتة للحيوان في نفسه ، فلا نظر فيها إلى نفيها . وعليه ، فحتى لو تم الاطلاق في روايات الاستثناء للميتة من نجس العين ، لا يقتضي ذلك الا الحكم بارتفاع النجاسة عن المستثنيات من جهة الميتة ، مع بقاء نجاستها العينية على حالها .

وهكذا ينضح عدم تمامية الاستثناءات المذكورة في الميتة من نجس العين ، غير انه في خصوص شعر الخنزير ، ربما يستدل بروايتين على الطهارة :

الاولى : صحيحة زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته : عن

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ و١٣ من النجاسات .

الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس »[1] .

وتقريب الاستدلال بها مبني على : أن يكون نظر السائل إلى الماء القليل في الدلو ، بعد افتراض ان الماء يتقاطر عادة من الحبل فيه ، وافتراض ارتكازية سراية النجاسة وعدم اعتصام الماء القليل .

وقد تقدمت الاحتمالات المتصورة في هذه الرواية ، وما هو الظاهر منها في مباحث المياه ، فراجع .

الثانية : ذيل رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث جاء فيها : « قلت له : فشعر الخنزير يعمل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها . فقال : لا بأس به »[2] .

وهي اظهر ، في ان حيثية السؤال فيها نجاسة الشعر ، باعتبار وقوعه في سياق السؤال عن نجاسة شعر الميتة ، فتكون دالة على طهارة شعر الخنزير ، فاذا امكن الغاء خصوصية الخنزير ، والتعدي منه إلى الكلب ، بل إلى غير الشعر ايضاً من الاجزاء غير اللحمية من الحيوان ، ثبت الحكم بطهارة المستثنيات من الحيوان نجس العين ايضاً .

الا ان مثل هذا التعدي مشكل ، بل ممنوع في مثل الانفحة واللبن واللّباء ونحوها ، لوضوح احتمال الفرق بينها وبين الشعر الخارجي للحيوان عرفاً .

هذا مضافاً ، إلى ان ذهاب الاصحاب ـ كلاً أو جلاً ـ ، إلى عدم استثناء شيء عن نجس العين ، يمنع عن الرجوع إلى هذه الرواية ، اذ ربما يوجب الوثوق والاطمئنان بخلافها ، فالاحتياط متعين .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من الماء المطلق .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق .

(مسألة ـ ١) الاجزاء المبانة من الحي مما تحلّه الحياة ، كالمبانة من الميتة[1] .

---

(١) وذلك لا لصدق عنوان الميتة بنحو تشمله الاطلاقات لو تمت ، فان الميتة عرفاً هي الحيوان الذي ذهبت عنه روحه ، فلا تشمل الجزء المبان منه . بل للتمسك باطلاق دليل التنزيل المتمثل في عدة روايات :

منها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) : « انه قال في اليات الضأن تقطع وهي إحياء : أنها ميتة »[1] ، ورواية محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (ع) : « قال : قال أمير المؤمنين (ع) : ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً ورجلاً ، فذروه فانه ميت »[2] .

وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الروايات : تارة بدعوى : ان التنزيل منصرف إلى كونه بلحاظ الحكم بالحرمة ، فلا تثبت به نجاسة المنزّل ، وأخرى بدعوى : أن هذا ليس تنزيلاً ، بل تطبيقاً حقيقياً لما يقصده الشارع من عنوان الميتة ، ومعه يكون كل أثر من آثار الميتة ، ثابتاً له باطلاق دليله لا بنفس تلك الروايات ، وفي المقام ، لا اطلاق في دليل نجاسة الميتة يشمل هذا المصداق من الميتة ، فلا موجب لنجاسته .

أما الدعوى الأولى فتندفع : بأن ظاهر التعليل في قوله : « ذروه فإنه ميت » ، المغايرة بين العلة والمعلول ، فلو كان مفاد العلة هو التنزيل بلحاظ الحرمة خاصة ، لما حفظ ظهور التعليل في المغايرة عرفاً ، بخلاف ما إذا بني على كلّية التنزيل ، فإن المغايرة بالجزئية والكلية ، تكون محفوظة بين المعلل والعلة . هذا مضافاً ، إلى أن مجرد كون الحرمة أظهر من النجاسة بالنسبة إلى الميتة ، لا

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٢ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٤ من الصيد والذباحة .

ينافي اطلاق التنزيل ، ما لم تكن الأظهرية بالغة إلى درجة توجب انصراف الذهن عن النجاسة إلى الحرمة رأساً .

وأما الدعوى الثانية، فقد أجيب عليها: بأن بيان الأفراد الحقيقية لـمّا لم يكن من وظيفة الشارع ، فتعرّضه لذلك إنما يكون لأجل تعميم الحكم ، وليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع ، فإنه لا يعمه الحكم إلا إذا كان الدليل في نفسه عاماً له . فبيان الشارع للفرد الحقيقي ، كبيانه للفرد التنزيلي ، يقتضي عموم الحكم له ، ولو كان الدليل قاصراً عن إثبات ذلك .

ولا يخلو هذا الجواب من تأمل ، لأن غاية ما يقتضيه هذا التقريب : أن بيان الشارع للفرد الحقيقي ، ظاهر عرفاً في كونه استطراقاً إلى إثبات الحكم ، بنكتة أن بيان الأفراد الحقيقية بما هو ، ليس من وظيفة الشارع . ولكن هذه الدلالة السياقية الحالية ، ليس لها اطلاق بلحاظ تمام الأحكام ، التي يترقب ثبوتها للعنوان الذي تصدى الشارع لبيان مصداقه ، فإن الظهور في الاستطراقية ، يكفي في حفظه في المقام ، أن يكون بيان الفرد الحقيقي بقصد تعميم الحكم بالحرمة ، ولا قرينة على كون تعميم النجاسة ملحوظاً أيضاً . وهذا بخلاف ما إذا حملنا العبارة على التنزيل ، لأن مفادها حينئذ ، أن حكم الميتة يجري عليه ، فيتمسك باطلاقه لإثبات كل ما يصدق عليه أنه حكم الميتة للمنزّل .

فالأحسن في دفع الدعوى الثانية : إنكار أصلها الموضوعي ، واستظهار كون التطبيق تنزيلياً ، فإن نفس عدم كون القطعة المبانة مصداقاً عرفاً لعنوان الميتة ، يوجب ظهور الدليل الشرعي في التنزيل ، لا في التطبيق الحقيقي لمعنى غير عرفي للكلمة على القطعة المبانة .

ومما يؤيد الحكم بالنجاسة ، رواية الحسن بن علي قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، فقلت : أن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها ، قال : هي حرام . قلت : فنصطبح بها . فقال : أما تعلم أنه يصيب اليد

الا الاجزاء الصغار[1] كالثألول ، والبثور ، وكالجلدة التي تفصل من الشفة ، أو من بدن الأجرب عند الحك ، ونحو ذلك .

والثوب وهو حرام »[1] ، وهي بقرينة ما فرضه من محذور في اصابة اليد والثوب ، يعلم أنها تتكفل الحكم بالنجاسة .

وإنما جعلناها مؤيدة لضعف سندها بالمعلّى بن محمد .

(١) وذلك لقصور دليل النجاسة ، وهو الروايات السابقة المتكفلة لتنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، لورودها في اليد والرجل وإلية الغنم ونحو ذلك .

ويؤيد ذلك ، رواية علي بن جعفر : « عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح ، هل يصلح أن يقطع الثالول وهو في صلاته ، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه . قال (ع) : إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس ، وان تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله »[2] .

وتقريب الاستدلال بالرواية : إما بدعوى : أنها رخصت في قطع الثالول مع عدم التخوف من خروج الدم ، وقطع الثالول يساوق عادة حمله ، فلو كان في نظر الشارع ميتة ، لكان من حمل الميتة في الصلاة ، وهو غير جائز .

وإما بدعوى : أن قطع الثالول يعرّض المصلي عادة لمسّ الثالول بيده ، فلو كان الثالول نجساً عند اقتطاعه ، لتنجست يده مع الملاقاة بالرطوبة ، فاطلاق نفي البأس ، يدل على عدم النجاسة .

ولا بأس بالاستعانة بهذه الرواية كمؤيد ، واما جعلها كدليل على نحو

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٢ من الأطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٣ من النجاسات .

يصلح لتقييد دليل النجاسة ، لو تم إطلاقه ، فهو محل إشكال ، لامكان المناقشة في الدعويين المذكورتين :

أما الدعوى الأولى : فيرد عليها :

أولاً : انها تتوقف على الالتزام بقيام دليل على عدم جواز حمل الميتة في الصلاة ، واما إذا قيل بأن الممنوع في الدليل ، الصلاة في الميتة ، ولو في شسع منها ، لا ما يشمل الحمل ، فلا تتجه الدعوى المذكورة .

وثانياً : انه لو سلّم قيام دليل لفظي على عدم جواز حمل الميتة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ، جواز حمل الثالول ، وهذا لا يعارض دليل النجاسة ، لو فرض أنه يقتضي باطلاقه نجاسة هذا الثالول ، لأن الدليل المفترض للنجاسة ، إن كان هو نفس دليل نجاسة الميتة ، بدعوى انطباق عنوان الميتة حقيقة على القطعة المبانة ، فلا بأس بالالتزام باطلاقه إذا تمت هذه الدعوى ، مع البناء على جواز حمل الثالول في الصلاة .

واستلزام الجمع بين النجاسة وجواز الحمل ، التخصيص في دليل عدم جواز حمل الميتة .

مندفع : بأن دليل عدم جواز الحمل ، إن كان موضوعه طبيعي الميتة ، فالتخصيص معلوم على كل حال ، بعد فرض أن الثالول ميتة ، وإن كان موضوعه الميتة النجسة ، فالأمر فيه بالنسبة إلى الثالول ، يدور بين التخصيص والتخصص ، ولا معيّن حينئذ للتخصص المقتضي للطهارة .

وإن كان دليل النجاسة المفترض اطلاقه للثالول ، روايات القطعة المبانة ، فمن الواضح ، أن الخروج عن اطلاق التنزيل فيها بلحاظ جواز الحمل في الصلاة ، لا يبرر رفع اليد عن اقتضائه للحكم بالنجاسة .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : أن الملاقاة مع الرطوبة ، ليست أمراً ملازماً عادة لقطع الثالول ، وإنما هو أمر اتفاقي . والسؤال ليس ناظراً إلى ما قد

(مسألة ـ ٢) فأرة المسك المبانة من الحي ، طاهرة على الأقوى[1] .

يتفق وقوعه من المحاذير المحتملة ، بل إلى ما هو ملازم لعملية قطع الثالول ، من إيقاع فعل أجنبي في الصلاة ، أو أمر غالب الاتفاق كخروج الدم ، فنفي البأس ، لا يكون نافياً للمحذور ، من ناحية الأمور الاتفاقية ، التي قد تترتب على قطع الثالول ، من قبيل سراية النجاسة بسبب الملاقاة مع الرطوبة رغم عدم خروج الدم .

(١) المسك : اسم لمادة متجمدة من دم الغزال ، يحوطها جلد يسمى بفأرة المسك . وهي تؤخذ من الحيوان ـ تارة ـ ، بعد تذكيته ، وأخرى ، في حياته ، وثالثة ، حال كونه ميتة .

فإذا أخذت منه بعد التذكية ، فلا إشكال في طهارتها وطهارة المسك داخلها أيضاً ، حتى لو كان دماً غير مستحيل ، باعتباره من الدم المتخلف .

وأما إذا أخذت منه حياً ، فقد سبق أن القطعة المبانة من الحي ، لا يشملها إطلاق أدلة نجاسة الميتة ، وإنما حكم بنجاستها على أساس الروايات الواردة في إليات الغنم ، وما قطعته الحبالة من يدٍ ورجْل . وعليه فقد يفصّل في المقام ، بين الفأرة التي يلقيها الغزال بطبعه ، وما ينتزع منه انتزاعاً قبل أوان انفصاله .

فالأول : غير مشمول لمفاد تلك الروايات ، لاحتمال الفرق عرفاً بينه وبين مواردها ، التي كانت القطعة المبانة فيها غير متهيئة بطبعها للانفصال ، كالفأرة ، فلا يبقى فيها دليل على النجاسة .

وأما الثاني : فلا بأس بدعوى : أن تلك الروايات ـ بعد إلغاء ما يساعد العرف على إلغائه من خصوصيات المورد فيها ـ ، شاملة له .

اللهم الا أن يقال : ان تلك الروايات ، موردها هو الأجزاء التي تحلها الحياة من الحيوان ، وليست فأرة المسك كذلك ، إما لأنها ليست جزءاً من الحيوان رأساً ، بل نسبتها نسبة البيضة إلى الدجاجة . وإما لأنها ليست مما تحلها الحياة من أجزائها ، فإنها وإن كانت من قبيل الجلد ، ولكن تهيأها بحسب طبعها للسقوط تدريجاً ، يجعل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء .

وبتعبير آخر : أن روايات الحبالة ، وإليات الغنم ، ناظرة إلى الجزء الذي لو كان متصلاً بالحيوان حين موت ذلك الحيوان يحكم بنجاسته ، فتدل على نجاسته بفصله عنه حال الحياة أيضاً ، فلا بد في المرتبة السابقة من إثبات أن فأرة المسك ، مما يتنجس إذا مات الغزال وهي متصلة به ، فإذا منع من ذلك ، لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لمثل ذلك ، فلا تشملها روايات الحبالة أيضاً .

وأما طهارة المسك فيها ، فيمكن تقريبها من وجوه :

الأول : انه ليس بدم عرفاً ، سواء كان دماً بحسب تحليله العلمي ، أو مادة مغايرة للدم حقيقة ـ كما هو كذلك عرفاً ـ ، على ما نقل عن بعض الخبراء بذلك .

الثاني : قصور مقتضي النجاسة ، لشمول المسك ولو فرض أنه دم ، لما سوف يأتي ، من عدم تمامية مطلق أو عموم على نجاسة دم الحيوان ، وإنما الدليل قد دل على نجاسته في موارد مخصوصة ، لا يمكن التعدي منها إلى مثل هذا الدم الذي يحتمل فيه الفرق قوياً .

الثالث : أنه لو فرض تمامية اطلاق على نجاسة كل دم من الحيوان ، يقال : بعدم الشمول لهذا الدم ، باعتباره متكوناً من مواد في داخل الفأرة ـ نظير الدم المتكون في البيضة ـ ، فلا يكون دم الحيوان .

الرابع : التمسك بسيرة المتشرعة ، على معاملة المسك بل وفأرته أيضاً

معـاملة الطاهـر في استعمالاتهم الكثيـرة ، مما يكشف عن تجـويز الشـارع ذلـك وإمضائه .

وهذا الوجه ، باعتبـاره دليلاً لبيـاً ، يقتصر فيـه على القـدر المتيقن ، وهو المتخذ من الحي وكان منفصلاً بنفسه .

وأما فأرة المسك من ميتة الغزال ، فقد يتمسك لإثبات نجاستها ، باطلاق دليل نجاسة الميتة ، باعتبارها جزءاً من الميتة .

ويمكن التشكيك في ذلك : إما بتقريب : أن دليل نجاسة الميتة لا اطـلاق فيه من ناحية الأجزاء ، على نحو يشمل فأرة المسك ، كما يظهر من مـراجعة مـا تقدم من الروايات ، إلا إذا بني على أن الفأرة مما تحلها الحياة ، واستفيـد المفهوم بنحو الموجبة الكلية من أخبار استثناء ما لا تحله الحياة ، بحيث كـانت تدل عـلى أن غيرها محكوم بالنجاسة مطلقاً ، وهو في غاية الإشكال ، لأن استثنـاء شيء لا ينفي استثناء شيء آخر . وعليه ، فاحتمال الفرق بـين فأرة المسـك وغيرهـا من الأجزاء ، موجود عرفاً ، ولو بعناية أن كونها متهيئة بـطبعها لـلانفصال ، يجعـل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء ، بنحو لا يلزم عرفاً من نجاسـة سائر الأجزاء نجاستها ، ولا إطلاق ينفي هذا الاحتمال .

وإما بتقريب : أن فأرة المسك ، ليست جزءاً من الميتة أصلاً ، بل نسبتها إلى الحيوان نسبة البيضة إلى الدجاجة ، فـلا تثبت نجاستهـا ولو تم اطـلاق على نجاسة الميتة .

وربما يستدل على طهارتها : بالمدلول الالتزامي العرفي ، لما دل على طهـارة المسـك الملاقي معهـا من الداخـل ، بعد ظهـوره في إثبات الـطهـارة الفعليـة لا الجهتية ، فلو كانت نجسة لتنجس المسك في داخلها بالعرض .

وفيه : **أولاً** : ما تقدم في مسألة اللبن في الضرع وانفحة الميتة ، من عـدم تمامية مثل هذه الدلالة الالتزامية .

وثانياً : أن روايات طهارة المسك ، تثبت طهارته الذاتية فعلاً ، واما عدم نجاسته بالسراية فليس مدلولاً لها ، وإنما تدل عليه ، لو فرض أن المسك كان كاللبن في الضرع مائعاً ، واما لو كان منجمداً حين الموت ـ إن كان مائعاً قبل ذلك ـ ، فلا تنعقد الدلالة المزبورة لنفي نجاسته العَرَضية ، لو لاقى النجس مع الرطوبة .

وأما المسك المتخذ من الميتة ، فأيضاً يحكم بطهارته بالوجوه التي تقدمت في إثبات طهارة المسك المتخذ من الحي ، عدا الوجه الأخير ، كما أشرنا سابقاً . هذا كله على مقتضى القاعدة الأولية .

وأما في ضوء الروايات الخاصة : فقد وردت عدة روايات أهمها ثلاث :

الأولى : رواية علي بن جعفر ، سأل أخاه موسى (ع) : « عن فأرة المسك تكون مع من يصلي ، وهي في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس بذلك »[1] ، فإنها تدل بالمطابقة ، على جواز حمل فأرة المسك في الصلاة ، وبالملازمة ، على عدم نجاستها ، حيث لا يجوز حمل النجس في الصلاة ، وحيث أطلق فيها فأرة المسك دون تفصيل بين ما يتخذ من الحي وما يتخذ من الميتة ، فيستفاد منها ـ لولا دعوى كون المتعارف خارجاً أخذها من الحي لا الميتة ـ ، طهارتها حتى لو كانت من الميتة .

وهذا الاستدلال في غير محله : ذلك أن الملازمة المذكورة بين جواز حمل شيء في الصلاة وعدم نجاسته ، إن أريد بها الملازمة العرفية فهي ممنوعة ، إذ لم يثبت مركوزية هذا الحكم عند العرف ، بدرجة ينعقد ببركتها ظهور للفظ في نفي النجاسة .

وإن أريد بها الملازمة الثبوتية شرعاً ، فإما أن يفترض ثبوتها بدليل قطعي ، أو يفترض ثبوتها باطلاق في دليل لفظي :

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤١ من لباس المصلي .

فعلى الأول : تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي المذكور ، مع دليل نجاسة الميتة المفترض اطلاقه لفأرة المسك . وهذه المعارضة بين الرواية ودليل نجاسة الميتة ، بنحو العموم من وجه ، لأن شمول الرواية للمتخذ من الميتة ، إنما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، ومعه ربما يرجح دليل النجاسة ، إما لكونه قطعي الصدور إجمالاً ، أو لكونه أقوى دلالة

وعلى الثاني : لا يثبت بهذه الرواية سوى جواز الحمل في الصلاة . واما إثبات طهارتها ، فهو موقوف على التمسك باطلاق دليل عدم جواز حمل النجس في الصلاة للمقام أيضاً ، كي نثبت به أنها ليست من النجس ، وهذا من التمسك بالعام في مورد دورانه بين التخصيص والتخصص ، حيث يعلم بانتفاء هذا الاطلاق : إما تخصيصاً أو تخصصاً ، وإثبات التخصص بأصالة عدم التخصيص غير صحيح عندنا ، على ما أشرنا إليه مراراً .

إلا أن الصحيح ، عدم ثبوت الملازمة الشرعية المذكورة في نفسها على ما يأتي تحقيقه في محله .

الرواية الثانية : ما في مكاتبة الحِمْيَري ، إلى أبي محمد (ع) : « يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة المسك ؟ فكتب (ع) : لا بأس به إذا كان ذكياً »[1] ، وهي تفصِّل بين فرض التذكية وعدمها . ومن هنا وقع الاستدلال بها على نجاسة فأرة المسك من الميتة ، بل من الحي أيضاً تمسكاً باطلاق المفهوم .

غير أن الانصاف ، إن استفادة مثل هذا الاطلاق على خلاف الفهم العرفي بحسب مناسبات الحكم والموضوع ، لأن الذكاة بحسب الفهم العرفي ، ليست صفة أولية للحيوان في عرض صفة الموت والحياة ، بل صفة ثانوية في طول زهاق روحه ، ويقابلها في مرتبتها ، الميتة التي هي القسم الآخر للحيوان الذي زهقت روحه .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤١ من لباس المصلي .

فالتعليق على مثل تلك الصفة الثانوية ، يكون ظاهراً عرفاً في افتراض الصفة الأولية في أصل الموضوع ، واقتناص المفهوم في حق البديل المناسب للصفة الثانوية الواقع في مرتبتها ، وهذا يعني أن مورد مفهوم قوله : « إذا كان ذكياً » ، هو فرض الموت فلا يشمل الحي .

فالمهم ، ملاحظة دعوى دلالتها بالمفهوم على نجاسة المتخذ من الميتة بتقريب : أنها تدل بالمفهوم على عدم جواز حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، ولا وجه له إلا كونها ميتة نجسة ، فتكون الرواية دليلاً على النجاسة .

غير أن هذا الاستدلال غير تام . لأن المنع عن حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، لا يلزم أن يكون من جهة نجاستها ، لاحتمال أن يكون من جهة كونها من غير المذكّى ، ولو كانت طاهرة في نفسها ، لإمكان أن يكون موضوع المانعية أوسع من الميتة النجسة . والعنوان الوارد في هذه الرواية أيضاً ، مقتضى الأخذ به اعتبار عنوان التذكية في صحة الصلاة إيجاباً وسلباً ، لا أنه مشير إلى حيثية النجاسة والطهارة ، وبناءاً على هذا ، تكون الرواية دالة على عدم جواز حمل غير المذكّى في الصلاة ، ولو لم يصدق عليه عنوان اللبس .

وربما يناقش في الاستدلال بالرواية بوجه آخر ، حاصله : دعوى قوة احتمال أن يكون المقصود من قوله : « إن كان ذكياً » ، أن يكون المسك ذكياً ، أي طاهراً ، وبناءاً عليه، لا تكون دليلاً على نجاسة الفأرة بوجه من الوجوه ، وإنما تكون من أدلة عدم جواز حمل النجس في الصلاة . وقد استقرب هذا التفسير في المستمسك ، باعتباره أوفق مع التذكير في اسم كان وخبره ، دون أن نحتاج إلى تأويل أو تقدير[1] .

إلا أن هذا الوجه للنقاش في الاستدلال بالرواية غير صحيح .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن محتملات اسم كان : ثلاثة : أن يكون هو

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم . الجزء الأول ص ٣١٦ ط ٤ .

الظبي نفسه ، فإنه وإن كان غير مصرح بذكره ، إلا أنه باعتبار ذكر أثر من آثاره ومستلزماته يمكن ارجاع الضمير إليه . أو فأرة المسك ، وتذكير الضمير باعتبار ملاحظة عنوان مذكر ينطبق عليه ، كعنوان ما يكون معه في الصلاة ، أو المسك .

ومحتملات معنى الذكاة ثلاثة أيضاً : التذكية الشرعية المقابلة للموت حتف الأنف . والطهارة الذاتية في قبال النجاسة ذاتاً ، والطهارة الفعلية .

والمستخلص من ذلك بدواً ، تسعة احتمالات في تفسير جملة : « إذا كان ذكياً » . غير أن الاحتمال الأول في اسم كان ، وهو إرادة الحيوان نفسه ، لا ينسجم إلا مع المعنى الأول للتذكية دون الأخيرين ، لأن الظبي طاهر ذاتاً ، وليس فيه نوعان طاهر ونجس . والنجاسة العَرَضية وإن كانت قد تعرض على الحيوان بالملاقاة ، إلا أنها لا ربط لها بجواز حمل فأرته في الصلاة ، كي يعلّق ذلك على عدمها . فلا يبقى من الاحتمالات إلا سبعة ، لا بد من ملاحظة النتيجة على كل منها .

الاول : ان يراد باسم (كان) ، الظبي ، وبالذكاة ما يقابل الموت جتف الانف . والمعنى : انه لا بأس بحمل فأرة المسك في الصلاة ، إذا كان الظبي المتخذ منه الفأرة مذكّى شرعاً .

ولا يبعد ان يكون هذا الاحتمال هو المستظهر عرفاً من الرواية ، لان هذا هو المعنى المتبادر من الذكاة في عرف المتشرعة ـ وان كان قد يطلق على الطهارة ايضاً ـ ، وهو من صفات الحيوان حقيقة بحيث يطلق عليه أوّلاً ، وان كان قد يطلق على جزئه ايضاً بالعناية ، وهي عناية لا يبعد ان تكون اشد عرفاً من عناية ارجاع الضمير إلى الظبي مع عدم ذكره صريحاً ، لو سلّمت العناية فيه . وبناءاً على هذا الاحتمال ، تكون دلالة مفهوم الجملة على عدم جواز حمل فأرة المسك المتخذة من الميتة في الصلاة واضحة . وحينئذ ، لو اعترف بالملازمة المدّعاة بين ذلك وبين النجاسة ، لاستفيد من الرواية نجاسة فأرة المسك من الميتة ذاتاً لا

محالة ، فان التعليق المذكور لا يمكن ان يصح الا بذلك .

ودعوى : ان الملحوظ في التفصيل بين ذكاة الحيوان وعدم ذكاته ، لعله كان تنجس فأرة المسك بالملاقاة مع الميتة في فرض عدم التذكية ، ولو فرض طهارتها ذاتاً .

مدفوعة : بانها الغاء لظاهر الجملة في أخذ عدم التذكية بنحو الموضوعية في المحذور ، وتحويل له إلى عنوان آخر مفارق ، وهو عنوان النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، التي قد تحصل في المتخذ من المذكّى أيضاً .

الثاني : ان يكون اسم (كان) ، فأرة المسك ، ويراد بالذكاة التذكية ، باعتبار انها وان كانت صفة للحيوان حقيقة ، الا انها تطلق عرفاً على اجزائه ايضاً ، باعتبار ما يرى من انها صفة لبدنه ولحمه ، فتنحلّ بلحاظ كل جزء منه .

وبناءاً على هذا الاحتمال ايضاً ، تكون النتيجة كما في الاحتمال السابق .

الثالث : ان يكون اسم (كان) ، فأرة المسك ، ويراد بذكاتها طهارتها ذاتاً ، فيكون معنى الجملة : انه يجوز حملها في الصلاة اذا كانت طاهرة ذاتاً . وبناءاً على هذا الاحتمال ، وان لم تكن الرواية ناظرة إلى المتخذ من الميتة ، الا انه مع ذلك يستفاد منها نجاسته ، باعتباره المتيقن لو كان في فأرة المسك ما يكون نجساً ذاتاً . بل ـ لولا أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية ـ ، كان الاستدلال بها على النجاسة سالماً عما اوردناه عليه ، اذ على هذا لا يكون ثبوت النجاسة ، من ناحية ملازمتها مع عدم جواز الحمل في الصلاة ، وانما يكون بملاك ما يستبطنه تفصيل الامام (ع) ، من وجود فأرة المسك النجسة ذاتاً ، بعد وضوح ان القدر المتيقن لذلك هو المتخذ من الميتة ، حيث لا يحتمل طهارتها وان يكون غيرها نجساً .

الرابع : ان يكون الاسم فأرة المسك ، ويراد بالذكاة الطهارة الفعلية ، والمعنى : انه يجوز حملها في الصلاة لو كانت طاهرة . وبناءاً على هذا ، لا

يستفاد من مفهوم الرواية نجاسة المتخذ من الميتة كما هو واضح .

الخامس : ان يكون الاسم المسك نفسه ، ويراد بالذكاة التذكية قبال الميتة ، باعتبار ان المسك ايضاً يتصف بها لكونه جزءاً من الحيوان . وهذا الاحتمال من حيث النتيجة ، كالاحتمال الثاني من حيث دلالة المفهوم على النجاسة الذاتية في المتخذ من الميتة ، غاية الامر ، ان ذلك الاحتمال ، لا يثبت فيه اكثر من نجاسة الفأرة نفسها ، بينما الثابت على هذا الاحتمال نجاسة المسك والفأرة معاً ، لعدم احتمال طهارة الفأرة مع نجاسة مسكها ، لكونه غير مذكى ، فان عدم التذكية في الفأرة ، أوْلى منه في المسك ، فالدال على الثاني يدل بالاولوية على الاول . الا ان هذا الاحتمال بنفسه بعيد غايته ، إذ السؤال عن حمل الفأرة ، فالأَوْلى ان يعلّق الحكم على ذكاتها مباشرة. مضافاً إلى ان الذكاة بالمعنى المقابل للميتة ، انسب عرفاً بالفأرة منها بالمسك .

السادس : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة الذاتية . والمعنى : انه يجوز حمل فأرة المسك لو كان مسكها طاهراً ذاتاً .

وعلى هذا الاحتمال تارة : نفترض انحصار المسك في الطبيعي المتخذ مع الفأرة من الحيوان . واخرى : نفرض اتخاذ المسك ايضاً عن طرق اخرى ، كغمس الفأرة في دم الظبي وحفظ شيء منه فيه ، ثم وضعه حتى ينجمد فيصبح مسكاً .

فعلى الأول : يكون هذا الاحتمال كالاحتمال الثالث، من حيث دلالة التفصيل المذكور في الرواية على وجود النجس الذاتي في المسك ، وقدره المتيقن ما يتخذ من الميتة . نعم هذا الاحتمال موهون في نفسه . لما قلنا في الاحتمال السابق ، من ان المناسب اسناد التذكية إلى الفأرة نفسها بعد ان كان السؤال عنها .

وعلى الثاني : يمكن ان يكون النظر إلى ذلك المسك المصنوع المتخذ من دم

الغزال ، ويكون المقصود ، انه لو كان المسك الموجود في الفأرة قد اتخذ من دم الغزال النجس ذاتاً ، فلا يجوز حمله في الصلاة، وحينئذ ، لا يمكن ان يستفاد من الشرطية المذكورة نجاسة المتخذ من الميتة ، الا ان ارادة مثل هذا المعنى من الحديث في نفسه بعيد .

السابع : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة بالفعل . وبناءاً عليه ، لا تثبت نجاسة فأرة المسك المتخذ من الميتة ، كما هو الحال مع الاحتمال الرابع المتقدم . الا ان هذا الاحتمال موهون غايته ، إذ لا وجه لاعتبار طهارة المسك في حمل فأرته اثناء الصلاة ، والحال ان نفس الفأرة قد تبتلي بالنجاسة ولو كان مسكها طاهراً .

الرواية الثالثة : رواسة عبد الله بن سنان ، عن ابي عبد الله (ع) ، « قال : كانت لرسول الله (ص) مُمْسَكَة ، اذا هو توضأ أخذها بيده وهي رطبة ، فكان إذا خرج عرفوا انه رسول الله (ص) برائحته »[1] .

ودلالتها على الطهارة ، باعتبار حجية عمل النبي ، وظهور استشهاد الامام (ع) ، وعنايته في نقل عمل النبي (ص) ، مصرحاً بأنه كان يمسه برطوبة ، في ان نظره إلى الطهارة مما لا ينبغي انكاره . الا ان الكلام في نقطتين فيها :

الاولى : في تشخيص المراد بالمسكة . فان اريد منها محل المسك الطبيعي ، اي الفأرة ، كانت الرواية دليلاً على طهارتها ، فضلاً عن طهارة المسك فيها . وان اريد منها الوعاء الذي يجعل فيه المسك ويحفظ ، فلا يكون فيها دلالة على طهارة الفأرة ، وانما تدل على طهارة المسك نفسه ، باعتبار ان المسك انما يراد من اجل الاستعمال والتطيب به ، وهو ملازم عادة مع مساورته . فالرواية تدل على ان النبي (ص) ، كان يقوم بذلك بعد الوضوء مما

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٨ من ابواب النجاسات .

وان كان الأحوط الاجتناب عنها[1] ، نعم لا اشكال في طهارة

يدل على طهارته . مضافاً إلى ان العناية التي جاءت في الرواية ، من انه كان يأخذها بيده وهي رطبة ، دليل على النظر إلى جهة المحذور ، ومن الواضح ، ان ما يحتمل فيه المحذور ، لم يكن هو الممسكة بما هي وعاء ، فإذا لم يكن النظر إلى فأرة المسك ، فيتعين ان يكون النظر إلى المسك الملوث به الوعاء .

الثانية : انه هل يستفاد من الرواية طهارة الفأرة او المسك مطلقاً ، ام لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من المذكّى ، باعتبار ان القضية المروية قضية خارجية لا يمكن استظهار الاطلاق منها .

والصحيح : ان الرواية وان كانت تنقل عملاً خارجياً للنبي (ص) ، الا ان كون الراوي لها هو الامام (ع) ، الذي ظاهر حاله انه في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا مجرد نقل القصة والتاريخ ، وظهور سياق الرواية ايضاً في انه كان بصدد الاستشهاد بعمل النبي (ص) ، واقتناص الحكم الشرعي منها ، حيث فرض فيها عناية رطوبة يده حين استعماله للممسكة ، يكسب الرواية ظهوراً ـ على اقل تقدير ـ ، في ان ما كان متعارفاً في زمان صدور هذا النص لدى الناس من المسك ، أو الممسكة ـ على تقدير ارادة الفأرة بها ـ ، كان طاهراً ، فاذا استطعنا ان نثبت من الخارج ، ان المسك المتخذ من الحي ايضاً كان متعارفاً في الاستعمالات العرفية آنذاك ـ كما هو الظاهر ـ ، كانت الرواية دليلاً على طهارته .

نعم ، المسك وفأرته المتخذ من الميتة ، اثبات طهارته بالرواية مشكل .

(١) قد ظهر خلال ما تقدم من الابحاث ، ما يمكن ان يكون وجهاً للاحتياط .

مـا فيها من المسـك . واما المبـانة من الميت ففيهـا اشكـال ، وكـذا في مسكها[١] .

نعم إذا اخذت من يد المسلم يحكم بطهارتهـا ، ولو لم يعلم انها مبانة من الحي أو الميت[٢] .

---

(١) قـد اتضح مما سبق ، ان فأرة المسـك ومسكها طـاهـرتـان مـطلقـاً ، فالاستشكال المذكور منحل .

(٢) لا موضوع للبحث عن فرض الشك في كـون الفأرة متخـذة من الحي أو الميت ، بنـاءاً على القـول بطهـارتها مـطلقاً ، وانمـا يتأتى هـذا البحث إذا قيل بالتفصيل .

وهناك تفصيلان محتملان :

احدهما التفصيل بين المتخذ من المذكّى وغيره حتى المتخذ من الحي

الثاني : التفصيل بين المتخذ من المذكّى أو الحي ، والمتخذ من الميت .

فاذا اختير التفصيل الاول ، وان موضوع الطهارة هو المتخذ من المذكّى ، تمسكاً بظاهر قولـه في المكاتبـة : « إذا كان ذكيـاً » ، فعند الشـك وفقدان امـارة مثبتـة للتذكيـة من يد أو سـوق ، يكون مقتضى الاصـل هو النجـاسة ، تمسكـاً باستصحاب عدم التذكية، بناءاً على ان نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكيتها، لا عـلى عنـوان الميتـة الـذي هـو امـر وجـودي لا يثبت بـاستصحـاب عدم التذكية .

وتحقيق ذلك : ان نجاسة فأرة غير المذكى تارة : تثبت بلحاظ ادلة نجاسة الميتة ، وادلة نجاسة القطعة المبانة من الحي . واخـرى : بلحاظ مفهـوم قولـه : « إذا كان ذكياً » . في رواية علي بن جعفر .

فعلى الأول : تكون النجاسة مترتبة على عنوان الميتة ، فلا تثبت باستصحاب عدم التذكية .

وعلى الثاني : يكون العنوان المأخوذ في الدليل عدم التذكية ، إلا ان المفهوم في الرواية ، لا يدل بصورة مباشرة على النجاسة ، ليثبت ترتبها على عنوان عدم التذكية ، وانما يدل المفهوم مباشرة ، على عدم جواز حمل الفأرة المأخوذة من غير المذكى في الصلاة ، فان احتمل عدم الجواز ولو مع الطهارة ، فلا دلالة على النجاسة ، وان علم من الخارج بانتفاء هذا الاحتمال ـ كما هو المفروض ـ ، دل المفهوم بالالتزام على النجاسة .

ولكن الدلالة الالتزامية حينئذ ، لا تعين ان موضوع النجاسة ، هل هو نفس العنوان الواقع موضوعاً لعدم جواز الصلاة ، لان غاية ما ثبت الملازمة بين ذاتي الحكمين ، لا تطابقهما في العنوان ، وما لم يحرز كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية ، لا يمكن اثباتها باستصحاب عدم التذكية .

نعم ، لو استظهر من رواية علي بن جعفر ، انها ناظرة ابتداءً ـ سؤالاً وجواباً ـ ، إلى النجاسة والطهارة ، وان الاستفهام عن الصلاة مع الفأرة ، تعبير عرفي في مقام السؤال عن النجاسة ، كان نفي البأس المعلق على التذكية في منطوق الجواب يعني الطهارة ، ويدل المفهوم حينئذ على تعليق النجاسة على عنوان عدم التذكية .

وقد يوقع حينئذ نحو من التعارض ، بين ظهور رواية علي بن جعفر في موضوعية عدم التذكية للنجاسة ، المساوق لعدم دخل عنوان الميتة الوجودي فيها ، وبين ظهور ادلة نجاسة الميتة في دخل هذا العنوان ، بعد عدم وجود احتمال عرفي للتفكيك بين نجاسة الفأرة ونجاسة غيرها من اجزاء الميتة من حيث الموضوع ، والفراغ عن وحدة النجاسة المجعولة في سائر تلك الادلة . ومع التعارض المذكور ، يتعذر ايضاً اجراء الاستصحاب لاثبات النجاسة .

وإذا اختير التفصيل الثاني ـ كما هو مختار السيد الماتن ـ قدس سره ـ فتارة : يعلم بان الفأرة متخذة من حيوان زهق روحه ، ولكن يشك في كونه مذكّى أو ميتة . واخرى : يشك في كونها من الحي أو من الميتة .

وثالثة : يشك في كونها من الحي أو المذكى أو الميتة .

وعلى كل واحد من هذه التقادير ، تارة : يفترض وجود امارة في البين ، كما لو اشتريت من السوق أو اخذت من يد مسلم . واخرى : لا يوجد شيء من ذلك .

اما على تقدير وجود يد المسلم أو سوقه ، فلا بد وان ينظر إلى دليل الحجية ، ليرى حدود مفاده ، فاذا استفيد منه ـ ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية ـ ، ان اليد أو السوق اعتبرت امارة على ان المشكوك مما لا محذور فيه شرعاً ، لان كونه مما فيه المحذور شرعاً خلاف ما يقتضيه اسلام صاحب اليد أو السوق ، فلا اشكال في شيء من الصور الثلاث للشك ، حيث يكون قيام اليد أو السوق ، امارة على عدم المحذور في فأرة المسك .

واما إذا استفدنا من دليل امارية اليد والسوق ، اماريتهما في اثبات التذكية في قبال الميتة فقط ، فأيضاً ، لا اشكال في صحة الاستناد إليهما لاثبات الطهارة في الصورة الاولى ، حيث يدور الامر بين كون الحيوان المتخذ منه الفأرة مذكّى أو ميتة . كما لا اشكال في عدم امكان الاستناد إليهما في الصورة الثانية ، حيث يقطع بعدم التذكية فيها ، وانما يحتمل اخذها من الحي ، أو اخذها من الميتة .

واما الصورة الثالثة : فالصحيح ايضاً امكان الاستناد فيها إلى الامارة لاثبات الطهارة ، فان الامارية وان كانت ثابتة بمقدار اثبات التذكية في قبال الميتة ، مما يعني ان موضوعها ، ما إذا احرز زهاق الروح وشك في كونها بنحو التذكية أو بغيرها ، إلا ان ذلك لا يقدح في المقام لاثبات الطهارة ، حيث يقال : ان المشكوك ، لو كان متخذاً من الحي فهو طاهر . ولو فرض انه كان

متخذاً من حيوان زهق روحه ، فامارية اليد أو السوق ، تقتضي ان يكون مذكّى ، وبذلك يحرز موضوع الطهارة على كل تقدير .

لا يقال : المفروض استظهار اختصاص الامارية بما إذا كان الشك في التذكية والموت مع احراز زهاق روح الحيوان ، فالتعدي منه إلى مورد دوران الاحتمال بين ثلاثة اطراف ـ كما في المقام ـ ، غير صحيح ، حيث لا يحرز فيه اصل زهاق الروح .

فانه يقال : لا وجه لاستظهار الاختصاص المذكور ، وانما غاية ما يثبت من الاختصاص، ان الامارية مجعولة في مورد الشك في التذكية وعدمها لإثبات التذكية ، قبال احتمال الموت . وفي المقام ، يوجد شك في التذكية ، فتثبت التذكية قبال احتمال الموت ، وان لم تثبت التذكية في قبال الحياة ، كما هو واضح .

واما على تقدير عدم وجود امارة في المقام من قبيل اليد والسوق ، فلا بد من الرجوع إلى الاصل ، فنقول : تارة : يفرض ان الحكم بنجاسة المتخذ من الميتة باعتباره بنفسه ميتة ، حيث يصدق عنوان الميتة والمذكّى على جزء الحيوان ايضاً ، بلحاظ الحياة الضمنية فيه . واخرى : يفرض ان ذلك باعتباره بنفسه غير مذكّى ، كما لو ارجع الضمير في قوله : إذا كان ذكياً ، إلى الفأرة نفسها ، وثالثة : باعتبار كون الحيوان المتخذ منه غير مذكّى ، كما لو ارجع الضمير إلى الحيوان لا الفأرة ، أو باعتبار كون ذلك الحيوان ميتة .

فعلى الاول : لا اشكال في جريان استصحاب عدم كون المشكوك ميتة ، باعتبارها عنواناً وجودياً .

وعلى الثاني : يجري استصحاب عدم التذكية في المشكوك ، بناءاً على جريانه لاثبات آثار عدم التذكية ـ وسوف يأتي تحقيق ذلك ـ ، فتثبت النجاسة حينئذ . ولا فرق في حكم هذين الفرضين ، بين ما اذا علم اتخاذه من حيوان

وشك في كونه ميتة ام لا ، وبين ما اذا شك في اخذه من الحيوان المعلوم كونه ميتة أو من غيره .

وعلى الثالث: لا بد من اجراء الاصل في الحيوان المتخذ منه الفأرة، لأن تذكيته أو موته موضوع للحكم بطهارة الفأرة أو نجاستها . وعليه فهناك صور :

الاولى : ان يعلم بكون الفأرة مأخوذة من حيوان معين ، ويشك في حال هذا الحيوان حين اخذ الفأرة منه ، فلا يعلم هل كان حياً ، أو مذكّى ، أو ميتاً ، ولا يزال هذا الشك قائماً بشأن ذلك الحيوان حتى الان ، فيجري استصحاب حياة الحيوان لنفي نجاسة الفأرة .

الثانية : الصورة السابقة نفسها ، ولكن يعلم بان الحيوان ميتة فعلاً . فيجري في نفسه استصحاب بقاء الحيوان حياً إلى حين اخذ الفأرة منه ، لنفي موضوع النجاسة .

وقد يعارض باستصحاب بقاء الفأرة على الحيوان إلى حين موته لاثبات النجاسة وهذا انما يتم ، إذا كان موضوع النجاسة مركّباً من اتصال الفأرة بحيوان ، وعدم كونه حياً ، وعدم كونه مذكّى في ذلك الزمان . فانه ـ حينئذ ـ ، باستصحاب اتصال الفأرة بالحيوان إلى زمان عدم حياته ، واستصحاب عدم تذكيته إلى ذلك الزمان ، يثبت موضوع النجاسة . وبعد التعارض بين الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة .

الثالثة : ان يعلم بأخذ الفأرة من حيوان معين بعد موته ، ويشك في كونه مذكّى . فيجري استصحاب عدم التذكية ، إذا كانت نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكية الحيوان ، لا على كونه ميتة .

الرابعة : ان تتردد الفأرة بين ان تكون مأخوذة من هذا الحيوان أو من ذاك ، وكل من الحيوانين لا يشك في حاله ، وانما الشك في اخذ الفأرة من هذا أو ذاك . فلا يجري الاستصحاب في الحيوان الذي اتخذت الفأرة منه ، لانه من

(مسألة ـ ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة[1] .

استصحاب الفرد المردّد ، فتجري قاعدة الطهارة .

(١) المعروف بين الفقهاء ، استثناء ميتة ما لا نفس له من الحكم بالنجاسة ، حتى ادعي الاجماع على ذلك في كثير من كلماتهم .

والبحث في ذلك ، تارة : فيما تقتضيه عمومات النجاسة . وأخرى : فيما تقتضيه الروايات الخاصة .

اما البحث الاول : فروايات نجاسة الميتة ، وان كان اكثرها وارداً في موارد ما له نفس سائلة ، غير انه بالامكان دعوى الاطلاق في مثل روايات النهي عن اكل طعام اهل الكتاب ، وفي أوانيهم ، معللة ذلك بأن فيه الميتة ، مع وضوح انهم لا يقتصرون على اكل ميتة ما له نفس سائلة ، بل يأكلون مثل السمك مما لا نفس سائلة له ايضاً . ومقتضى اطلاق التعليل ، ثبوت النهي حتى في مورد اكلهم الميتة التي لا نفس لها ، فيستفاد منه الارشاد إلى نجاستها ايضاً .

اللهم الا ان يدعى ، الفراغ في تلك الروايات عن كبرى نجاسة الميتة ، بنحو لا تكون في مقام البيان من تلك الناحية ، ليتمسك باطلاقها .

واما البحث الثاني : فالروايات الخاصة التي قد تصلح لتقييد الاطلاق في دليل النجاسة ـ على فرض ثبوته ـ ، عدة اخبار .

الاول : رواية حفص بن غياث ، عن الصادق (ع) : « عن ابيه انه قال : لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة »[1] .

ودلالتها على طهارة ميتة ما لا نفس له واضحة ، فانها ـ بقرينة التفصيل

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٥ من النجاسات .

بين ما له نفس وما ليس له نفس ـ ، تكون ناظرة إلى نفي النجاسة مما ليس له نفس ، لا إلى اعتصام مطلق الماء ، والا لم يكن فرق بين ما ليس له نفس وغيره .

وهذه النجاسة المنفية ، ليس المراد بها النجاسة الذاتية للحيوان ، لان وضوح ان الحيوان الحي ليس نجساً ولا منجساً حتى فيما له نفس ، يصرف ظهور الرواية عن ذلك . وليس المراد بها نجاسة ما قد ينضم إلى الحيوان من فضلاته ، لان اضافة الافساد المنفي إلى نفس الحيوان ، قرينة على كون المنظور بدن الحيوان ، أو كونه على الاقل هو القدر المتيقن ، على نحو لا يمكن حمل الرواية على غيره ، فيتعين اتجاه نظر الرواية نحو نجاسة الحيوان باعتبار موته .

ولكن في الرواية اشكالاً من ناحية السند ، لان الشيخ ينقلها في التهذيب . عن المفيد ، عن احمد بن محمد ، عن ابيه ، عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحي ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن عيسى ، عن حفص . واحمد بن محمد ، الذي يروي عنه المفيد غير ثابت التوثيق .

وينقلها الشيخ في الاستبصار : عن الحسين بن عبيد الله ، عن احمد ابن محمد بن يحي ، عن محمد بن يحي ، عن محمد بن احمد بن يحي . . الخ . وقد وقع فيه احمد بن محمد ايضاً .

ولكن التحقيق ، امكان دفع هذا الاشكال السَّنَدي ، باعتبار ان الشيخ له ثلاث طرق في الفهرست ، إلى جميع كتب وروايات محمد بن احمد بن يحي ، الواقع بعد الضعف في سلسلة السند ، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلاً عن احمد بن محمد ، على الصّدوق ، فتصح الرواية .

فان قيل : كيف نثبت ان الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح إلى محمد بن احمد بن يحي ، ما دام قد صرح في كتابيه ، بطريق معينٍ

إليه في مقام نقل تلك الرواية .

قلنا : ان الظاهر من عبارة الفهرست ، وحدة المنقول بالطرق الثلاثة ، وحيث ان الطريق المصرح به في الاستبصار ، هو احد الطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست ، ثبت ان رواية محمد بن احمد بن يحي ، لخبر حفص ، واصلة إلى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً . وهذا هو المقدار الذي نقبله من نظرية التعويض .

ومن جملة الروايات موثّقة عمّار : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل ، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ فقال (ع) : كل ما ليس له دم فلا بأس »[1] .

وقريب من مضمونها رواية ابي بصير : « كل شيء وقع في البئر ليس له دم ، مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك ، فلا بأس »[2] ودلالتها على طهارة ميتة ما لا دم له اوضح من سابقتها ، لصراحة نظرها إلى محذور الميتة ونجاستها .

غير انه ربما يقال : بدلالتها ـ بمقتضى اطلاق المفهوم ـ ، على نجاسة ميتة ما له نفس غير سائلة ، كالسمك مثلاً . فتقع طرفاً للمعارضة مع رواية حفص المتقدمة بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع فيما له نفس غير سائلة إلى عموم نجاسة الميتة باعتباره مرجعاً فوقانياً .

وفيه : اولاً : ان الجملة التي استعملها الامام (ع) ، غير مشتملة على ادوات المفهوم ، وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم ، استظهار سياق التحديد منها . ومن الواضح : انه يكفي لاشباع الحاجة إلى التحديد ، ان يذكر ما يكون جامعاً محدداً للامثلة التي سأل عنها السائل ، والتي كلها مما لا نفس له اصلاً .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من ابواب الماء المطلق .

كالوزغ والعقرب والخنفساء والسمك[1] .

وثانياً : لو فرض تمامية المفهوم فيها ، فلا محيص عن تقديم رواية حفص ، على اطلاق هذا المفهوم ، وذلك لورود قيد السيلان في رواية حفص ، بحيث يكون الالتزام باطلاق المفهوم ـ المقتضي لنجاسة دم ما له دم غير سائل ـ ، الغاءاً لخصوصية القيد المذكور المأخوذ في رواية حفص ، وهذا ليس تقييداً ، وانما هو رفع لليد عن موضوعية قيد مأخوذ في الحكم .

وهناك روايات اخرى ، وردت في موارد خاصة من ميتة بعض الحيوانات التي لا نفس سائلة لها ، وهي تدل على الطهارة . الا ان الاستدلال بها على القضية الكلية ، بحاجة إلى ضم نكات ومناسبات عرفية ، تقتضي الغاء خصوصية تلك الموارد . وسوف يأتي التعرض لجملة منها ، الا ان في رواية حفص المطلقة والتامة سنداً ودلالة غنىً وكفاية .

(١) تمسكاً باطلاق ما دل على طهارة ميتة ما ليس له نفس سائلة ، بعد فرض طهارة هذه الحيوانات في انفسها ، وعدم نجاستها الذاتية بقطع النظر عن الموت .

وقد يدّعى نجاسة مثل الوزغ والعقرب ، تمسكاً ببعض الروايات ، الا انها ـ لو تمت دلالتها ـ ، فهي ناظرة إلى النجاسة الذاتية ، لا إلى حدوث النجاسة بالموت ، اذ لم يفرض في موضوعها ملاقاة الماء ونحوه لميتة الوزغ والعقرب ، بل لنفسها ، فيكون ذلك اجنبياً عن محل الكلام ، اذ لا يرجع إلى تخصيص في دليل طهارة ميتة ما لا نفس له . وسوف يأتي تفصيل الكلام في احتمال النجاسة الذاتية لهذه الحيوانات ، في آخر بحث النجاسات .

فان قيل : ان ما دل على نجاسة الوزغ أو العقرب ـ مثلاً ـ ، أو انفعال البئر به ، وان لم يؤخذ في موضوعه فرض الموت ، ولكن إذا ضم إلى ذلك ما دل

وكـذا الحيـة والتمســـاح ، وان قيـل بكـــونهما ذا نفس ، لعـدم معلوميــة ذلـك ، مـع انـه إذا كـان بعض الحيـاّت كـذلـك ، لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك(١) .

على طهارته في حال حياته ، تعين تقييد دليل النجاسـة بما بعـد الموت ، فيكـون تخصيصاً في دليل طهارة الميتة .

قلنـا : ان هذا ، ليس تقييـداً عرفيـاً لظهـور تلك الروايـات في ان ملاك الحزازة نفس سقوط الوزغ أو العقرب في الماء ، والتقييد يعني الغـاء هذا المـلاك رأساً ، وجعل هذا السقوط مقدمة لامـر مطوي ، وهـو موت الحيـوان في الماء ، وافتراض هذا الامـر المطوي مـلاكاً للحـزازة . ومن الواضـح ، ان الحمل عـلى التنزه أوْلى من هذا التأويل عرفاً .

(١) ذهب بعض إلى نجاسة ميتة الحية والتمسـاح ، لا باعتبـار ورود دليل خاص على ذلك ، فانه لم يرد ما يدل على نجاستهـا ، بل بـدعوى كـونهما مما لـه نفس سائلة .

والجدير بالبحث الفقهي ، ان نلاحظ حكم الشك في كون حيـوان مما لـه نفس سائلة او لا ؟ فنقول : قد يشك في ان الحيوان ذو نفس سائلة بنحو الشبهة المفهـومية ، بـأن يشك في صـدق العنوان المـزبور عـلى درجة معينـة من الدم في الحيـوان . وقد يشـك فيه بنحـو الشبهة المصـداقية ، بـان لا يعلم مقـدار الـدم وسيلانه .

امـا الفرض الاول : فحكمـه التمسك بعمـوم نجاسـة الميتة عـلى فـرض وجوده ، بناءاً على ما هو المقرر في محله ، من التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصصه المنفصل .

واما الفرض الثاني : فتارة : يفـرض ان الحيوان المشكـوك متعين نـوعاً ،

كميتة الحية التي يشك بنحو الشبهة الموضوعية في سيلان دمها . واخرى : يفرض عدم تعين نوعه ، كميته مرددة بين الحية والفأرة . فهنا صورتان :

اما الصورة الاولى : فإن بني على عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي ، جرت في المقام اصالة الطهارة ، حتى إذا افترض وجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، لوضوح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وان بني على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، فإما ان يلتزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، وإما ان يلتزم بعدمه . فان التزم بعدمه ، كان المتيقن نجاسته هو عنوان ما له دم ، فيجري استصحاب العدم الازلي لهذا العنوان واصالة الطهارة . وان التزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، فلا بد من ملاحظة ما هو الخارج بالتخصيص . فان كان الخارج موضوعاً مركباً من ميتة حيوان وعدم كونه ذا نفس سائلة ، امكن احراز عنوان الخارج باستصحاب العدم الازلي ، لكونه ذا نفس سائلة . وان كان الخارج موضوعاً مقيداً ـ وهو ميتة الحيوان المتصف بعدم سيلان الدم ـ ، فهذا يعني ان عدم السيلان المأخوذ في العنوان الخارج ، لوحظ بنحو العدم النعتي ، فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي ، بل يمكن نفيه بهذا الاستصحاب بنحو يثبت موضوع العام ، فيحكم بالنجاسة . هذه هي تقادير المسألة .

واما تشخيص الواقع منها : فمن ناحية وجود العموم في دليل نجاسة الميتة وعدمه ، تقدم الحال في ذلك .

ومن ناحية تشخيص العنوان الخارج بالتخصيص ، قد يقال : ان المخصص هو مثل قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس به » ، وظاهره اخذ العدم بنحو العدم النعتي .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى امكان منع هذا الظهور ـ ، ان دليل التخصيص لا ينحصر بذلك ، بعد ان صح سند رواية حفص ، وهي تحصر النجاسة

(مسألة ـ ٤) اذا شك في شيء انه من اجزاء الحيوان ام لا ؟ فهو محكوم بالطهارة(١) . وكذا اذا علم انه من الحيوان ، لكن شك في انه مما له دم سائل أوْلا(٢) ؟ .

(مسألة ـ ٥) المراد من الميتة : اعم مما مات حَتْفَ انفه ، أو قُتِلَ أو ذُبح على غير الوجه الشرعي(٣) .

بعنوان وجودي ، فتعطي هذا العنوان لنفس العمومات ، ويكون المستصحب عدمه الازلي .

واما الصورة الثانية : فتوضيح الحال فيها ان : موضوع الحكم بالنجاسة ، ان كان هو ميتة الحيوان الذي له بشخصه نفس سائلة ، فاستصحاب العدم الازلي يجري لنفي موضوع النجاسة ، كما هو الحال في الصورة السابقة . وان كان هو ميتة الحيوان الذي يكون نوعه ذا نفس سائلة ، بحيث لو اتفق وجود النفس السائلة في فرد من السمك مثلاً بنحو الشذوذ ، لم يستوجب نجاسة ميتة ذلك الفرد ، لان العبرة بالنوع ، فيشكل جريان الاستصحاب ، لانه إن اريد اجراؤه في واقع النوع الذي ينتسب إليه هذا الحيوان المردد ، فهو من استصحاب الفرد المردد ، لان واقعه إما الحية التي يعلم بعدم النفس السائلة لها ، أو الفأرة التي يعلم بثبوت النفس السائلة لها . وان اريد اجراؤه في هذا الشخص الخارجي من الحيوان ، فهو لا أثر له ، لان المفروض اخذ صفة السيلان للنوع لا للفرد ، فيرجع إلى اصالة الطهارة .

(١) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ، ولأصالة الطهارة .

(٢) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ذي النفس السائلة ، ولأصالة الطهارة .

(٣) كما هو المتفق عليه فتوى وارتكازاً ، فما مات بقتل أو ذبح غير

(مسألة ـ ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة ، وان لم يعلم تذكيته[1] .

شرعي ، يحكم عليه بالحرمة والنجاسة . ويشهد لذلك ، ما دل من الاخبار على النهي عن اكل ما تقطعه الحبال ، معللاً بأنه ميتة ، بعناية عدم وقوع التذكية عليه ، وقد يستشهد لذلك ، بروايات أخرى أيضاً ، وهذا المقدار لا كلام فيه ، وانما الكلام في تحقيق ان موضوع الحكم بالحرمة أو النجاسة ، هل هو عنوان الميتة بهذا المفهوم العام ، او ما لا يكون مذكّى ، وقد اخترنا في موضع آخر من هذا الشرح ، التفصيل بين الحرمة والنجاسة ، فالأولى موضوعها أمر عدمي ، ولهذا يمكن اثباته بالاستصحاب ، والثانية موضوعها عنوان وجودي ، فيتعذر اثباتها باستصحاب عدم التذكية فلاحظ .

(١) يقع الكلام أوّلاً : في استصحاب عدم التذكية ، ومقدار ما يمكن ان يثبت به من آثار . وثانياً : في الامارات الخاصة الحاكمة عليه .

اما تحقيق حال استصحاب عدم التذكية : فمحصل ما ينبغي ايراده في المقام ، انه تارة : يراد اثبات الحرمة تكليفاً أو وضعاً في الصلاة بالاستصحاب المذكور . واخرى . يراد اثبات النجاسة . فالكلام في مقامين :

المقام الاول : في اثبات الحرمة بالاستصحاب المذكور . وهو موقوف على ملاحظة موضوع الحكم بالحرمة ، وهل هو عنوان وجودي أو عدمي ، بنحو العدم النعتي أو المحمولي ؟ فهنا صور لا بد من ذكر كل منها ، وملاحظة ان الاستصحاب فيها ، هل يكون من استصحاب العدم الازلي ام لا ؟

الصورة الاولى : ان يكون موضوع الحرمة الميتة بما هي امر وجودي ، مسبب عن الاسباب غير الشرعية للموت . وبناءاً عليه ، لا يجري استصحاب عدم التذكية بوجه اصلاً ، لانه لا يثبت عنوان الموت الا على القول بالاصول

المثبتة ، لان هذا الموضوع الوجودي ، ملازم عقلاً لعدم التذكية .

الصورة الثانية : ان يكون موضوع الحرمة عنواناً عدمياً ، هو عدم الموت بسبب شرعي ، بنحو العدم المحمولي ، وقد اضيف إلى ذات الحيوان لا الحيوان الميت ، فيكون موضوع الحرمة مركّباً من زهاق روح الحيوان وعدم تذكيته .

وهذا يعني ، ان القيدين عرضيان في نسبتهما إلى ذات الحيوان ، دون اخذ تقييد بينهما . وبناءاً على هذا ، يجري استصحاب عدم التذكية لاثبات الحرمة ، حتى لو انكرنا الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان عدم تذكية الذابح للحيوان ، له حالة سابقة للموضوع الذي هو ذات الحيوان بحسب الفرض ، فيجري استصحابه، ويضمُّ إلى القيد الآخر للموضوع المحرز بالوجدان وهو زهاق روحه ، ويلتئم به الموضوع المركّب .

الصورة الثالثة : نفس الصورة ، مع افتراض العدم نعتياً لا محمولياً . والحكم فيها كما في الصورة السابقة ، لان العدم النعتي ايضاً له حالة سابقة حال حياة الحيوان ، فيحرز بالاستصحاب ، ويضم إليه الجزء الآخر المحرز بالوجدان ، فيثبت المركّب .

الصورة الرابعة : ان يكون عدم التذكية مضافاً إلى الحيوان الزاهق روحه ، لا إلى نفس الحيوان ، مع كونه بنحو العدم المحمولي . وهذا معناه ان قيدي زهاق الروح وعدم التذكية طوليان لا عَرْضيان . وبناءاً عليه ، يجري ايضاً استصحاب عدم كون هذا الحيوان الزاهق روحه مذكّى . ولكنه من الاستصحاب في العدم الازلي ، اذ لا حالة سابقة للحيوان الزاهق روحه بما هو كذلك .

الصورة الخامسة : نفس الصورة من حيث طولية القيدين ، ولكن مع افتراض عدم التذكية بنحو النعتية ، اي الحيوان الزاهق روحه الموصوف بانه غير مذكّى . وبناءاً عليه ، لا يمكن اجراء الاستصحاب ، حتى على القول بالاصل

في الاعـدام الازلية ، لانـه لا يثبت العدم النعتي الا بنـاءً على الاصـل المثبت ، فالمرجع حينئذ اصالة الحل والاباحة لا محالة . هذه هي صور المسألة ثبوتاً .

والمترائى من ألسنة أدلة الحرمة ـ اثباتـاً ـ ، الصورة الـرابعة منهـا . ذلك : ان الآيـة الكريمـة ، قد رتبت الحكم بـالحرمـة ، أوّلاً : على كـل حيـوان زهقت روحـه ، ثم استثنت المذكى بقـوله تعـالى : ﴿ إلا ما ذكّيتم ﴾ . وقـد حققنـا في محله ، ان القيد الوارد بالتخصيص ، يؤخذ عدمه المحمولي في موضـوع العام . وهـذا يعني جريـان استصحاب عـدم التذكيـة عند الشـك ، بناءاً عـلى مـا هـو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية العامة عند الشك في التـذكيه بنحـو الشبهة الموضوعية .

غير ان في المقام روايات ظاهرة في خلاف ذلك : كروايـة علي بن حمـزة ، التي ورد فيها : « ما علمت انه ميتة فـلا تصلّ فيـه »[1] ، ورواية ابن مهـران : « لا بـأس ما لم تعلم انـه ميتة »[2] ، حيث رتب فيهـا الجواز عـلى فـرض عـدم العلم بالميتة ، الذي يعني الغاء استصحاب عدم التذكية في مـورد الشك . وقـد استند صاحب المدارك ـ قدس سره ـ ، إلى هذه الروايـات في ابطال استصحاب عدم التذكية .

وهناك محاولتان للجواب على ذلك :

الأولى : ان هذه الروايات ـ كأدلة اصالة الحل والبراءة ـ ، تكون محكـومة للاستصحاب ، باعتباره علماً تعبدياً بمـوضوع الحـرمة ، فتتحقق الغـاية في هـذه الادلة .

وفيـه : **أولاً** : عدم تمـامية كبـرى حكـومـة الاستصحـاب عـلى الاصـول

(١) (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من ابواب النجاسات .

العملية الاخرى ـ على ما حققناه في علم الاصول ـ ، وانما نقدمه عليها بنكات الجمع العرفي ، المقتضي لملاحظة النسبة بين دليله وادلتها .

وثانياً : لو سلّمنا حكومة الاستصحاب على اصالة الحل في مطلق الشبهات ، فلا نسلّم حكومته على هذه الروايات ، باعتبارها واردة في مورد الشك في التذكية ، الذي يكون مسبوقاً دائماً بالحالة السابقة لعدم التذكية ، فيكون تقديمه عليها بالحكومة طرحاً لها ، والدليل الحاكم ، انما يتقدم على محكومه فيما إذا لم يستلزم منه الطرح ، والا خصص الحاكم بالمحكوم .

لا يقال : هذه الروايات اعم من دليل الاستصحاب من جهة ، حيث انها تشمل موارد العلم الوجداني بالتذكية ، فلا يلزم من تحكيم الاستصحاب عليها في مورد الشك إلغاءها .

فانه يقال : صريح الروايات ، اخذ عدم العلم بموضوع الحرمة موضوعاً للحلية ، والتحكيم المذكور الغاء لهذا العنوان ، فيكون بحكم الطرح والتأويل عرفاً .

فان قيل : ان الأعمية من جهة ، محفوظة على اي حال ، بلحاظ شمول الروايات المذكورة لحالات قيام الامارة على التذكية ، وعدم شمول دليل الاستصحاب لها .

قلنا : ان المغيّ في تلك الروايات ، ان كان مخصوصاً بموارد الامارة على التذكية ، فلا يعقل حكومة الاستصحاب على الغاية وتحقيقه فرداً تعبدياً لها ، وإلا يلزم حكومته على الامارة المثبتة للتذكية ، وهو خلاف المقصود ، وان كان المغيّ شاملاً لموارد الشك المجرد من الامارة ، فهذا بنفسه يعني شمول الترخيص لمورد الاستصحاب ، وبالتالي عدم تحقق الغاية المجعولة للترخيص في تلك الروايات .

وثالثاً : ان الحرمة انيطت في الروايات المذكورة بالعلم بانه ميتة ، لا

بالعلم بعدم التذكية . فان استظهر منها ، كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بما هو موضوع الحرمة ، وكون ذكر الميتة بما هي موضوع لها كانت بنفسها ظاهرة في موضوعية الميتة للحرمة، وهذا يبطل جريان الاستصحاب في نفسه، فضلاً عن حاكميته ، لان عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية ، وان لم يستظهر منها ذلك ، واحتمل كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بالميتة ، وإن كان موضوع الحرمة امراً عدمياً ، فاستصحاب عدم التذكية في نفسه ، وان كان يثبت الحرمة ، ولكن تمتنع حكومته على تلك الروايات ، لان مفاده العلم التعبدي بعدم التذكية لا بعنوان الميتة ، وما جعل غاية ، العلم بالميتة .

والمحاولة الثانية ، التي يفرض فيها الاعتراف بعدم الحكومة المدعاة في المحاولة الأولى ان : هذه الروايات ، واردة في موارد الامارة الشرعية على التذكية ، كما يظهر من ورود السؤال في بعضها عن الجلد يؤخذ من السوق ، ولا جريان للاستصحاب في مواردها ، كي يتعارض مع هذه الروايات ، فتبقى موارد الشك وعدم الامارة مجرى للاستصحاب .

وهذه المحاولة ، إن أريد بها ، أن هذه الروايات منصرفة انصرافاً كلياً إلى موارد الامارة على التذكية من سوق أو يد ، فهذا الانصراف ـ إذا ثبت ـ ، يصلح أن يكون جواباً ، ولكنه في نفسه غير صحيح ، إذ لا موجب لهذا الانصراف ، بعد فرض الاطلاق في جواب الامام (ع) ، لكل ما لا يعلم أنه ميتة . وإن اريد بها أن هذه الروايات ، أعم من موارد اليد وغيرها ، ودليل الاستصحاب إنما يقتضي إجراء استصحاب عدم التذكية في غير مورد اليد ، فتخصص بدليل الاستصحاب ، فيخرج عنها موارد الشك ، وعدم السوق أو اليد ، فيرد عليها :

أولاً : إن خروج موارد اليد والسوق عن اطلاق دليل الاستصحاب بدليل منفصل ، لا يخرجه عن كونه أعم مطلقاً من الروايات المذكورة ، بل يكون من قبيل العام الذي ورد في مقابله خاصان : أحدهما : دليل إمارية اليد والسوق ،

والآخر : الروايات المذكورة ، فيخصص بهما معاً .

وثانياً : لو فرض خروج موارد اليد والسوق موضوعاً عن دليل الاستصحاب ، كما لو كان الخروج بنحو حكومة موجبة لرفع الموضوع حقيقة بالتعبد ، فهذا لا يكفي لانتاج اخصية دليل الاستصحاب ، بل تكون النسبة بينه وبين الروايات العموم من وجه ، لشموله لسائر الشبهات ، وبعد التعارض والتساقط ، يرجع إلى أصالة الحل .

فإن قيل : بل يقدّم دليل الاستصحاب مع ذلك ، للقرينية ، كما يقدَّم على دليل البراءة ، ولو لم نقل بالحكومة .

قلنا : أن قرينية دليل الاستصحاب على دليل البراءة ، متقومة بكون مفاد الاستصحاب مطابقاً مع مفاد الغاية ، وهذا التطابق غير موجود في المقام ، لأن مفاد الاستصحاب ، التعبد بعدم التذكية ، ومفاد الغاية ، إحراز عنوان الميتة ، فلا تتم القرينية .

فالصحيح : أن هذه الروايات ، لو لوحظت وحدها ، لأنتجت أصالة التذكية في موارد الشك .

غير أن هناك روايات أخرى دلت على الخلاف ، من قبيل : موثقة ابن بكير : « فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه ، جائز إذا علمت أنه ذكي »[1] . فإنها دالة على عدم الجواز في فرض عدم العلم بالتذكية . وهي مطلقة من حيث وجود إمارة عليها أم لا . وحينئذ ، لو قلنا بانقلاب النسبة ، كانت الرواية ـ بعد تخصيصها باخراج موارد الامارة ـ ، أخص مطلقاً من الروايات المتقدمة ، الدالة على الجواز مطلقاً ، وإلا فالتعارض والتساقط . وعلى كلا التقديرين ، تثبت أصالة عدم التذكية في موارد الشك . ومثل رواية ابن بكير ، نفس ما دل على امارية أرض الاسلام ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من لباس المصلي .

وحجيته في إثبات الجواز ، فإن هذا دال على أن المرجع ـ لولا الحجية ـ ، سنخ أصل منجز ، وإلا لم يكن هناك معنى عرفاً لجعل مثل تلك الامارية .

المقام الثاني : في إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية ، وقد ذكر أن إثباتها بالاستصحاب ، مبني على تمامية أحد أمرين : أن يكون موضوعها عدم التذكية ، أو أن يكون موضوعها عنوان الميتة ، مع إرجاعها إلى الموت لا بالسبب الشرعي .

أما الأمر الأول : فهو خلاف ظاهر روايات الباب الدالة على النجاسة ، حيث أخذ في موضوعها عنوان الميتة .

إلا أن المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، حاول إثباته بمثل رواية الصَّيقل قال : « كتبت إلى الرضا (ع) : اني أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فتصيب ثيابي فأصلي فيها ؟ فكتب إليَّ : اتخذ ثوباً لصلاتك . وكتب إلى أبي جعفر الثاني (ع) : إني كنت كتبت إلى أبيك (ع) بكذا وكذا . فصعب علي ذلك ، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية . فكتب إلي : كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس »[1] . حيث يمكن أن يستدل بالجملة الأخيرة ، على أن البأس ـ وهو النجاسة بحسب فرض السائل المستفاد من قوله : « فتصيب ثيابي فأصلّي فيها » ـ ، موضوعه أن لا يكون ذكياً .

وفيه : أن الشرطية المذكورة ، مسوقة في قبال الشق الأول المفروض في كلام السائل ، وهو اتخاذه أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، والذي عدل عنه إلى جلود الحمر الوحشية الذكية ، بعد عدم تجويز الامام الرضا (ع) ، الصلاة في الثوب الملاقي معها . فالشرطية في المقام في قوة قوله : إن كان ما تعمله هو فرضك الثاني فلا بأس . ومفهومها حينئذ : أن الفرض الأول في كلام

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

السائل ، وهو جلود الحمر الميتة فيه بأس . والشاهد على ذلك ، انه وردت في كلام الامام (ع) ، كلمة : (وحشياً) ، التي كانت واردة في فرض السائل نفسه ، دون أن يكون له دخل في الحكم الشرعي ، مما يشهد على أن نظر الامام (ع) ، إلى فرض السائل .

فالصحيح : عدم تمامية الأمر الأول ، لأن أدلة النجاسة قد رتبتها على عنوان الميتة ، لا عدم التذكية .

وأما الأمر الثاني : فقد قيل في عدم تماميته : ان الميتة عنوان وجودي عرفاً ، وليس مجرد عدم التذكية ، ولو فرض الشك والاجمال ، كفى ذلك في عدم جريان استصحاب عدم التذكية أيضاً .

والصحيح : أنا حتى لو جزمنا بكون الميتة عبارة عن الموت لا بالسبب الشرعي الذي هو عنوان عدمي ، لم يجد ذلك في جريان استصحاب عدم التذكية ، لوضوح أن هذا الوصف العدمي ، مأخوذ في عنوان الميتة بنحو وحداني نعتي مضاف إلى الموت ، وهو الصورة الخامسة من الصور المتقدمة ، لا بنحو التركيب ، وإلا لم تكن الميتة عنواناً واحداً . واستصحاب عدم التذكية ، إنما يجدي فيما إذا كان الموضوع مركباً بأحد الأنحاء المتقدمة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الصور الخمس السابقة . فبناء المسألة على الأمر الثاني كما فعله جماعة في غير محله .

وقد اتضح من كل ما تقدم : أن الأصل عند الشك في التذكية هو عدمها ، بلحاظ حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة ، وأصالة الطهارة بلحاظ النجاسة .

وأما ما ادعي الخروج به عن الأصل المذكور ، باعتبار إماريته على التذكية فهي اليد ، والسوق ، وأرض الاسلام .

والمدرك في إمارية هذه العناوين ، روايات الباب ، ويمكن تصنيفها إلى طوائف :

الأولى : ما دل على الحلية حتى يعلم أنه ميتة . وهذه الطائفة أجنبية عن المقصود ، لأن مفادها أصالة الحل لا جعل الامارية .

وقد تقدم أنها مبتلاة بالمعارض في رتبتها ، مما دل على عدم الجواز حتى يعلم بالتذكية .

الثانية : ما دل على ترتيب أثر التذكية ، وكان مختصاً مورداً بما يؤخذ من السوق ، كرواية الحلبي : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن الخفاف التي تباع في السوق . فقال : اشتر وصلِّ فيها ، حتى تعلم أنه ميتة بعينه »(١) ، فإن مورد هذه الرواية هو المأخوذ من السوق ، ولهذا كان الحكم بجواز ترتيب أثر التذكية عليه ، قابلاً للتعبير عن جعل الامارية للسوق ، كما أنه قابل لأن يكون تعبيراً عن أصالة التذكية في المشكوك .

الثالثة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للسوق ، مثل رواية الفضيل ، وزرارة ، ومحمد بن مسلم : « انهم سألوا أبا جعفر (ع) : عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون . فقال : كُلْ ، إذا كان ذلك في سوق المسلمين ، ولا تسأل عنه »(٢) ، فإن إناطة الحلية بالسوق ، ظاهرة في أنها بملاك إمارية السوق ، لا لجعل أصالة التذكية في المشكوك .

الرابعة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للصنع في أرض الاسلام ، كرواية اسحاق بن عمار ، عن العبد الصالح : « لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني ، وفيما صنع في أرض الاسلام . قلت : فإن كان فيها غير أهل الاسلام ؟ قال : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس »(٣) .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٩ من الذبائح .
(٣) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .

الخامسة : ما كان ظاهراً في اعتبار اسلام البائع دليلاً على التذكية ، وهو خبر اسماعيل بن عيسى : « سألت أبا الحسن (ع) : عن الجلود والفراء ، يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه »[1] .

السادسة : ما دل على إناطة الجواز ، بكون التذكية مضمونة ومتعهداً بها من قبل البائع ، كخبر محمد بن الحسين الأشعري : « كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (ع) : ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال : إذا كان مضموناً فلا بأس »[2] .

والطائفة السادسة ـ مضافاً إلى الاشكال السَّنَدي فيها ، لعدم ثبوت وثاقة محمد المذكور ـ ، لا بد من حملها على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما هو صريح عرفاً في عدم وجوب السؤال . والطائفة الخامسة ساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة اسماعيل بن عيسى .

وعلى هذا ، فالمهم إنما هو الطوائف الثانية والثالثة والرابعة . وقد تكفلت عنوانين ، أحدهما : ما صنع في أرض الاسلام . والآخر : السوق . وهو مخصوص بسوق المسلمين ، وإن ورد مطلقاً في بعض الروايات ، إما لأن ارتكاز مجرد كون المحل سوقاً ، لا يكفي لإثبات التذكية قرينة على حمل مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية ، والاشارة إلى ما هو المعهود ، وما هو المعهود خارجاً أسواق المسلمين ، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحو يجعلها غير منافية للارتكاز ، وذلك بإرادة سوق المسلمين خاصة . وإما للتقييد الوارد في بعض روايات السوق كما تقدم .

والكاشفية المجعولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في أرض

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من النجاسات .

الاسلام عن التذكية، يمكن تصويرها ثبوتاً بعدة أنحاء :

الأول : أن يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداءاً ، باعتبار أن المشكوك لو كان في سوق المسلمين ، أو صنع في بلادهم ، فالغالب أنه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية .

الثاني : أن يكون ذلك كاشفاً عن اسلام من بيده مشكوك التذكية ، باعتبار أن الغالب في السوق ، أو البلد ، المسلمون ، فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد ، إمارة اسلام البائع ، وتكون يده هي الامارة على التذكية .

الثالث : أن يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم ، إما صنعاً أو بيعاً أو غير ذلك ، ولو فرض أن من بيده المشكوك في السوق ، لم يكن بمسلم ، وتكون الامارة على التذكية تلك اليد المسلمة ، التي كشف إجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها .

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها . فإنه بناءاً على الأول منها ، يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو ارض المسلمين ، ولو فرض كفر صاحب اليد ، بل والعلم بعدم سبق يد المسلم عليه أيضاً . ولا يحكم بذلك على الأخيرين ، كما أنه لو احتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر ، حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث ، دون الثاني . ولعل المنصرف إثباتاً من الروايات ، هو النحو الثاني ، خصوصاً بلحاظ ارتكازية إمارية الغلبة على إلحاق الفرد المشكوك بالأعم الأغلب ، ولا أقل من احتمال هذا الانصراف ، الموجب للزوم الاقتصار على المتيقن .

وعليه : فتكون يد المسلم هي الامارة ، والسوق أو أرض الاسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الامارة على الامارة .

وهنا أمور لا بد من التنبيه إليها :

الأول : انه بناءاً على استظهار جعل الامارة على الامارة من روايات

الباب ، تكون يد المسلم إمارة ، ولو لم يكن موجوداً في ضمن سوق أو في أرض الاسلام . نعم لو بنينا على إجمال الروايات ، وعدم استظهار أحد الأنحاء الثلاثة ، فيشكل ذلك ، لاحتمال كون سوق المسلمين هو الامارة ابتداءاً

الأمر الثاني : ان أمارية اليد على التذكية ، المستفادة من هذه الروايات ، لا إطلاق فيها يثبت : أن مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم ، وفي حيازته ، إمارة على التذكية ، ولو كان مهملاً من قبله ، بل لا بد من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء ، من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه ، أو صنعه أو عرضه للبيع ونحو ذلك ، لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد .

الأمر الثالث : أن يد المسلم إذا كانت مسبوقة بيد الكافر ، فإن احتمل أن يكون المسلم قد أعمل عناية في التعرف على كونه مذكّى ، شمله اطلاق الروايات ، وإلا فلا ، لأن ظهورها في كون ترتيب الآثار على يد المسلم من باب الامارية ، يكون قرينة على تقييد اطلاقها والمنع عن شمولها لهذه الحالة ، لوضوح عدم الامارية فيها ليد المسلم رأساً . ولو جاز ترتيب الآثار على يد المسلم في هذه الحالة ، لأمكن لكل شخص أن يتسلم المشكوك تذكيته من الكافر ابتداءاً ، ثم يسلمه إلى المسلم ، وبعد ذلك يتسلمه منه . أو يكلف المسلم بأن يأخذ المشكوك من الكافر ، ثم يتسلمه منه . ومن الواضح ، أن الارتكاز العرفي ـ المحكّم في فهم روايات الباب ـ ، يأبى عن التفكيك بين أن يأخذه المسلم مباشرة من الكافر ، أو أن يكلف مسلماً آخر بأخذه وهو يأخذه منه .

الأمر الرابع : ان إمارية يد المسلم تشمل غير المؤمن أيضاً ، ممن يستحل الجلود بالدبغ ويعتبره ذكاة لها أيضاً .

وقد يستشكل في ذلك ، تارة : بدعوى قصور الروايات عن الشمول ، لأن المستحل لا كاشفية ليده عن التذكية المطلوبة ، وهي ظاهرة في اعتبار اليد من باب الكاشفية . وأخرى بدعوى : وجود المقيد لاطلاقها .

أما الدعوى الأولى : فيدفعها ، ان كون الغالب في سوق المسلمين وقتئذ المسلم المستحل ، وندرة المؤمن ، قرينة عرفاً على شمول اطلاق الروايات له ، ولكن لا بمعنى اسقاط ظهورها في الكاشفية رأساً ، بل بمعنى إعمال عناية في مقام تطبيق الكاشف على هذا المورد .

وأما الدعوى الثانية فتتمثل في روايتين :

الأولى : رواية أبي بصير : « قال : سألت أبا عبد الله ، عن الصلاة في الفراء ، فقال : كان علي بن الحسين (ع) ، رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز ، لأن دباغها بالقرظ ، فكان يبعث إلى العراق ، فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه ، فإذا حضرت الصلاة القاه وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك فقال : أن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ، ويزعمون أن دباغه ذكاته »[1] .

وقد يناقش في الاستدلال بها بوجهين : أحدهما : أن عمل السجاد (ع) ، لا يدل على الحرمة بل يلائم مع التنزه . ويندفع ، بأن الاستدلال ليس بعمله مباشرة ، بل بنقل الامام الصادق (ع) له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه ، فيكون ظاهراً في عدم الجواز . والآخر : أن سؤال الراوي ، إنما هو عن جواز لبس الفرو بنحو الشبهة الحكمية ، لا عن حكم الشبهة الموضوعية ، فيتم الظهور المذكور في نقل الامام الصادق (ع) لعمل الامام السجاد (ع) ، والجواب : أن حمل السؤال على ذلك ، خلاف ظاهر الجواب ، لأن ظاهر الجواب ، الاهتمام الخاص بنقل تفصيل عمل الامام السجاد (ع) ، واجتنابه عن الفرو العراقي حال الصلاة ، والمنصرف عرفاً من ذلك ، كونه دخيلاً في الجواب لا مجرد استطراد . فلو حمل السؤال على استعلام حال الشبهة الموضوعية ، كان بيان الامام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال ، ولو حمل على

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي كتاب الصلاة باب ٦١ من أبواب لباس المصلي .

الشبهة الحكمية ، لزم كون الجواب مقتنصاً من بيان الامام ، مع اتجاه بيان الامام إلى جهة استطرادية ، وهو خلاف الظاهر عرفاً .

والصحيح : بطلان الاستدلال بالرواية ، لضعف سندها بغير واحد من رجالها ، كمحمد بن سليمان الديلمي وغيره . مضافاً إلى تعين حملها على التنزه في مقام الجمع ، بعد عدم إمكان اخراج المستحل من اطلاق روايات الجواز على ما تقدم .

الرواية الثانية : ما عن عبد الرحمن بن الحجاج ، « قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : إني أدخل سوق المسلمين ، أعني هذا الخلق الذين يدّعون الاسلام ، فاشتري منهم الفراء للتجارة ، فأقول لصاحبها أليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى ، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية ؟ . فقال : لا ، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية . قلت : وما أفسد ذلك . قال : استحلال أهل العراق للميتة ، وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى ان كذبوا في ذلك على رسول الله ﷺ »[1] . وهي قد يستدل بها ، على عدم الاعتبار بيد البايع المستحل حتى مع شهادته بذكاته .

إلا أنه قد يناقش فيها دلالة ، بدعوى : أن ظاهرها عدم جواز التعهد والشهادة بأن المشكوك مذكّى ، استناداً إلى يد المستحل أو قوله ، لا الحكم ظاهراً بأنه ليس بمذكّى ، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع ، بناءاً على عدم جواز بيع غير المذكى . فإن تمت هذه المناقشة فهو ، وإلا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمد بن هلال .

وهكذا يتضح تمامية المقتضي وعدم المانع ، عن شمول الروايات ليد المستحل .

الأمر الخامس : أن يد غير المسلم ـ بعد الفراغ عن عدم إماريتها على

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات .

التذكية ـ ، هل توجب حجية إخبار صاحبها بالتذكية أو لا ؟ قد يستدل على الحجية بوجوه :

الأول : خبر الأشعري ، قال : كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (ع) : « ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال إذا كان مضموناً فلا بأس »[1] . بناءً على أن المراد بالضمان ، تعهد البائع وإخباره بالتذكية . ولما كان مورد الرواية مطلقاً وشاملاً للبائع الكافر ، دلت على حجية خبر البائع الكافر أيضاً . وبعد إلغاء الخصوصية عرفاً ، يستفاد حجية خبر صاحب اليد بالتذكية مطلقاً ، ولو لم يكن في مقام البيع ، لأن النكتة المركوزة عرفاً للحجية ، كونه صاحب يد لا كونه بائعاً .

وقد يقال : ان هذه الرواية مع روايات حجية يد المسلم ، من قبيل الشرطيتين المتحدتين جزاءاً المختلفتين شرطاً ، فلا بد من الجمع بينهما بجعل المجموع شرطاً ، أو بجعل الجامع بينهما شرطاً : (التقييد بالواو أو بأو) .

ويندفع ذلك : بأن التقييد بالواو غير ممكن ، لوضوح روايات يد المسلم ، في ان حجيتها غير منوطة بالإخبار .

وقد يقال : بناءاً على هذا ، بأن المتعين تخصيص هذه الرواية بروايات حجية يد المسلم ، لأن هذه الرواية أعم منها .

ويندفع : بأن تخصيصها بالكافر ، مع غلبة المسلمين وندرة الكافر في أسواقهم ليس عرفياً .

ومنه يظهر وقوع التعارض . غير أن هذه الرواية ساقطة سنداً بسهل ابن زياد ، على أن بالامكان حمل البأس المنوط نفيه فيها بالضمان على البأس التنزيهي ، جمعاً بين الرواية وروايات إمارية يد المسلم .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من أبواب النجاسات .

الوجه الثاني : التمسك بخبر اسماعيل بن عيسى : « قال : سألت أبا الحسن (ع) : عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم أن تسألوا عنه ، إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه »[1] ، والاستدلال به مبني على أن يكون المراد بالسؤال ، السؤال من البايع ، فيدل ذلك على حجية شهادته لا محالة .

وفيه : ـ مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً باسماعيل بن عيسى وغيره ـ ، سقوطها دلالة ، لأن الظاهر كون المقصود من السؤال ، هو الفحص عن كونه مذكّى أم لا ، وليس مجرد تحصيل شهادة البائع وإخباره ، ولا أقل من قوة حتمال ذلك الموجب للاجمال .

الوجه الثالث : التمسك بسيرة المتشرعة على الاعتبار والاعتناء بشهادة صاحب اليد .

وهذه السيرة المدعاة ، وإن كانت مقبولة في الجملة ، غير أنه لا يمكن الجزم بها بنحو القضية المطلقة الشاملة لصاحب اليد الكافر أيضاً . كيف وهناك قرائن في بعض الروايات ، تدل على تحرّج الشيعة من المسلمين غير الشيعة فيما تحت أيديهم من الجلود ، بل تقدم في رواية عبد الرحمن بن الحجاج ، ما قد يدل على عدم حجية اخبار صاحب اليد المسلم المستحل ، فضلاً عن صاحب اليد الكافر .

الأمر السادس : قد يدّعى إمارية يد الكافر على كون الشيء ميتة . ويستدل على ذلك بمفهوم قوله : « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » ، الدال على ثبوت البأس والمحذور على تقدير كون صاحب اليد كافراً .

وفيه : أن المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، أي ثبوت نقيضه لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من أبواب النجاسات .

وكـذا ما يـوجد في أرض المسلمـين مطروحـاً اذا كان عليـه أثـر الاستعمال[1] ولكن الاحوط الاجتناب .

(مسألة ـ ٧) مـا يؤخذ من يـد الكافـر ، أو يوجـد في أرضهم محكوم بالنجاسة[2] ، الا اذا علم سبق يد المسلم عليه[3] .

(مسألة ـ ٨) جلد الميتة لا يطهر بالدبغ[4] .

ثبوت ضده . وعليه فلو كان المستفاد من هذه الرواية ، أنها بصدد جعل الامارية لليد إذا كانت لمسلم ، فمفهـومها هـو عدم الامـارة على التـذكية في فـرض كون صاحب اليد كافراً ، بحيث يرجع إلى الأصول العملية في المـورد ، لا إماريـة يد الكافر على كونه ميتة .

(١) وجه التقييد ، هو دفع احتمـال أن تكون فـريسة حيـوان ، فإن مجـرد الطرح في أرض المسلمين ، لا يكون امارة على التذكيـة ، وإنما الامـارة هي اليد المستعملة والتي يستكشف إسلام صاحبها بغلبة المسلمين على تلك الأرض .

(٢) لا من جهة امارية ذلك على العدم ، بل من أجل الأصـول العملية ، وقد عرفت أن مقتضاها الطهارة وعـدم التذكيـة . فلا بـد من التفصيل بـين آثار النجاسة فلا ترتب ، وآثار عدم التذكية كحرمة الأكل والصلاة فيه فترتب .

(٣) باعتبار اماريتها على حد امارية يـد المسلم المباشـر ، ولا معنى لفرض الامـارية في يـد الكافـر اللاحق ، كي يـدّعى تعارض الامـارتين والـرجـوع إلى استصحاب عدم التذكية .

(٤) اختلف الفريقان : الامامية ، ومشهور العامـة ، في طهارة جلد الميتـة بالدبغ ، وقد أجمعت الامامية على عدم طهـارته بـذلك ، عـدا ما ينسب إلى ابن الجنيد من المتقدمين ، وما استنتـج من الفقيه ، حيث نقـل الصدوق روايـة تدل

على طهارة الميتة ، وباعتبار وضوح عدمها ، فسر بالحمل على طهارتها بالدبغ ، إلا أن مثل هذه النسب ، لعلها لا تضر بحصول مقدار معتد به من اتفاق الطائفة .

وقد يستدل على مطهرية الدبغ بروايات :

منها : رواية الفقه الرضوي : « دباغة الجلد طهارته »[1] . ودلالتها على مطهرية الدبغ واضحة .

ومنها : خبر الحسين بن زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) ، في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء ، فأشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « نعم ، وقال : يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه »[2] ، وهي أيضاً واضحة الدلالة على الطهارة ، إذ لو كان نجساً بعد الدبغ لتنجس الماء أو اللبن بملاقاته .

ومنها : رواية الصدوق قال : سئل الصادق (ع) ، عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ فقال : « لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصلّي فيها »[3] . وهي وإن كانت مطلقة من حيث الدبغ ، إلا أن الوضوح والتسالم على نجاسة الميتة في نفسها ، يكون قرينة على إرادة المدبوغ ، خصوصاً وان الجلد من غير الدبغ لا يتخذ زقاً للاستعمال وحفظ اللبن أو السمن فيه ، هذه روايات الطهارة ، والعمدة منها رواية الحسين بن زرارة لسقوط الباقي سنداً .

وقد عورضت هذه الروايات ، بطائفة أخرى من الروايات ، أدعي دلالتها على النجاسة ، من قبيل رواية محمد بن مسلم ، قال : سألته عن جلد الميتة أيلبس في الصلاة إذا دبغ ؟ قال : لا . وإن دبغ سبعين مرة »[4] .

---

(١) الفقه الرضوي ص ٤١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من أبواب النجاسات .

(٤) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات .

ولا يقبل الطهارة شيء من الميتات سوى ميت المسلم ، فانه

ورواية علي بن أبي المغيرة قال : قلت لابي عبد الله (ع) ، جعلت فداك ، الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : لا . قلت : بلغنا أن رسول الله (ص) ، مر بشاة ميتة فقال : ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها (بجلدها) ؟ فقال : تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبي (ص) ، وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت ، فقال رسول الله ﷺ : ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها أي تذكّى[1] .

ومنها : رواية عبد الرحمان بن الحجاج المتقدمة ، والتي جاء فيها : « ان أهل العراق استحلوا الميتة ، وزعموا أن دباغه ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى أن كذبوا في ذلك على رسول الله ﷺ » .

غير أن المتيقن ثبوته بمثل هذه الروايات ، إنما هو نفي كون الجلد مذكّى بالدبغ ، بحيث ترتب سائر آثار التذكية عليه ، بما فيها جواز الصلاة ، لا نفي الطهارة عن الجلد المدبوغ ، ورواية الحسين بن زرارة ، لا تثبت كون الجلد المدبوغ مذكّى ، بل تثبت طهارته وجواز الانتفاع به في غير الصلاة ، فلا تقع طرفاً للمعارضة . اللهم إلا مع اطلاق المنع عن الانتفاع بالميتة في رواية علي بن أبي المغيرة ، الشامل باطلاقه للجلد المدبوغ ، إلا أن بالامكان حمل المنع على الكراهة جمعاً إن لم يفرض التقييد ، فلو لوحظت الروايات وحدها ، لكان إثبات نجاسة المدبوغ بها لا يخلو عن اشكال ، غير أن التسالم على المسألة ، وارتكاز موقف الطائفة منها في مقابل موقف الآخرين ، يوجب تعذر المصير إلى الحكم بالطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦١ من أبواب النجاسات .

يطهر بالغسل[1] .

---

(١) تمسكاً بالروايات المفصلة ، كرواية ابراهيم بن ميمون قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت ؟ قال : إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يغسل ، فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت »[1] . فإن نفي غسل الملاقي يكون ارشاداً إلى عدم نجاسة الملاقى ، كما يكون الأمر بغسله ارشاداً إلى نجاسته .

وكذلك رواية محمد بن الحسن الصفار قال : « كتبت إليه : رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل أن يغسل ، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ، فوقّع : إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل »[2] .

وقد تضعف الرواية الأولى سنداً بابراهيم بن ميمون ، الذي لم يثبت توثيقه ، ويندفع ذلك بثبوت وثاقته لرواية البجلي عنه .

وأما الرواية الثانية ، فقد يناقش في دلالتها على نفي النجاسة بأحد وجهين :

الأول : إجمال كلمة (الغسل) ، وترددها بين الغسل ، والغُسل بالمعنى الرافع للحدث ، وعلى التقدير الثاني ، يكون مفهوم الرواية عدم وجوب غسل المس لو كان الميت مغسلاً ، وهو أجنبي عن محل الكلام .

وهذه المناقشة يمكن دفعها ، باستظهار إرادة الغسل الخبثي لا الحدثي من الكلمة ، بقرينة أن السائل إنما سأل عن غسل اليدين والبدن ، ولا بد من حمل الجواب على معنى يكون معه مطابقاً للسؤال .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من أبواب غسل المس

(مسألة ـ ٩) السقط قبل ولوج الروح نجس ، وكذا الفرخ في البيض[1] .

الثاني : إنكار المفهوم في الرواية ، لأن الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع ، وهو أصل الاصابة ، فلا دلالة فيها على نفي لزوم الغسل في فرض إصابته بعد الغسل .

ويرد عليه : أن الشرط هو الاصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت ، وفرض عدمها في طرف المفهوم ، يلائم مع الاصابة بعد الغسل ، فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع ، بل يتم المفهوم ، هذا مضافاً إلى إمكان التمسك بمفهوم القيد والوصف لقوله : « قبل أن يغسل » لأن أخذ القيد ولو بنحو الوصف ، يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة ، وحيث لا نحتمل فقهياً الفرق في حالات ما بعد التغسيل ، يثبت المطلوب .

وإضافة إلى كل ذلك ، يمكن فهم الحكم بطهارة الميت المغسل عرفاً ، من نفس أدلة تغسيل الميت ، على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى .

(١) لا إشكال في نجاسة السقط بعد ولوج الروح ، وكذا الفرخ في البيض ، لكونه ميتة ، وإنما الكلام فيهما قبل ولوج الروح ، وقد أفتى الماتن ـ قدّس سره ـ بالنجاسة فيهما أيضاً . ويمكن أن يقرّب ذلك بأحد وجوه :

الأول : التمسك بمطلقات نجاسة الميتة ، بدعوى صدقها عليهما عرفاً ، وذلك بتقريب : أن الموت هو عبارة عن فقد الحياة بمعناها الأعم ، الشامل للحياة الشأنية القريبة من الفعل أيضاً الموجودة في هذا السقط قبل سقوطه ، وهذا أحسن من تقريب المقصود ، بدعوى أن التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة ، فالموت هو عدم الحياة فيما من شأنه الحياة ، فلا يشترط في صدق عنوان الموت سبق الحياة ، إذ ما لم تعمم الحياة للحياة الشأنية ، لا يمكن الالتزام

بذلك ، وإلا للزم صدق عنوان الميتة على الجنين قبل أن يكون سقطاً أيضاً ، لعدم الحياة الفعلية فيه ، ومع تعميم الحياة للشأنية ، لا يتوقف تتميم المدعى على إنكار دخل الحياة السابقة وارتفاعها في عنوان الموت ، كما هو واضح .

وهذا الوجه ، وإن كان متيناً صغرى ، لكنه ممنوع كبرى ، إذ لا يوجد لدينا مطلقات تدل على نجاسة كل ميتة كي يرجع إليها ، وإنما هي روايات متفرقة في موارد مختلفة ، كلها من الموت بعد ولوج الروح وفعليتها ، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود عقلاً وعرفاً .

ودعوى التمسك باطلاق كلمة الجيفة في رواية حريز ، عن الصادق عليه السلام : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء وأشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب »[1] . حيث دلت باطلاقها على نجاسة كل جيفة ، وهو شامل للجنين الذي لم تلجه الروح ، مدفوعة : بأن هذه الرواية ، ليست مسوقة لبيان نجاسة الميتة ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم آخر ، هو اعتصام الماء وعدم انفعاله إلا بالتغير ، فلا يكون في مقام البيان من ناحية النجاسة ليتمسك باطلاقها ، ولذا عبر بالجيفة ، وهو عنوان ، كما ينطبق على الميتة ، ينطبق على المذكّى الطاهر أيضاً .

الثاني : التمسك بروايات الحبالة ، الدالة على نجاسة القطعة المبانة من الحي ، بدعوى أن السقط قبل الولوج ، قطعة مبانة من الحي عرفاً ، فتشمله رواياتها . وفيه :

أن السقط قبل الولوج ـ فضلاً عن الفرح ـ ، نسبته إلى أمه نسبة البيض إلى الأصل ، لا نسبة الجزء المفصول من الحي إلى أصله ، وروايات القطعة المبانة كلها واردة فيما يكون من قبيل الثاني ، والتعدي منه إلى المقام مما لا يحتمله العقل ولا العرف ، ولو سلّمت جزئية السقط ، فلا إطلاق في روايات القطعة المبانة لمثل ذلك الجزء .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق .

(مسألة ـ ١٠) ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى ، وان كان الأحوط غسل الملاقي ، خصوصاً في ميتة الانسان قبل الغسل(١) .

الثالث : الاستدلال بالحديث المستفيض : « ذكاة الجنين ذكاة أمه »(١) . بتقريب : أنها تدل على أن الجنين يكتسب من أمه عنوان الذكاة والميتة ، فإذا ماتت الأم حتف أنفها كان الجنين ميتة أيضاً ، وبما أنه لا يحتمل الفرق بين جنين ماتت أمه وبين غيره فقهياً ، بل ولا عرفاً ، يحكم بنجاسته مطلقاً .

وبتقريب آخر : إن قوله (ع) : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ، ينحلّ إلى قضيتين : إحداهما : مقدّرة ، وهي أن الجنين بحاجة إلى التذكية ، والثانية : مصرح بها ، وهي أن تذكيته بتذكية أمه لا بذبحه مستقلاً بالنحو المخصوص ، فيستدل بالقضية الأولى ، على أن الجنين ما لم يذك ولو بذكاة أمه يعتبر ميتة .

ويرد على التقريب الأول : أن غاية ما تدل عليه الرواية ، أن ذكاة الجنين إنما تحصل بذكاة أمه ، فمع عدم تذكية الأم ، لا يكون الجنين مذكّى ، لكن ذلك لا يكفي لاثبات كونه ميتة ، لأن كون شيء ميتة يتقوم بموته وعدم تذكيته معاً ، والكلام في المقام إنما هو في صدق عنوان الموت وعدمه ، لا في حصول التذكية له مع الفراغ عن كونه ميتاً .

ويرد على التقريب الثاني : أن القضية الأولى المقتنصة ، لما لم يكن الحديث مسوقاً لبيانها ، فلا يمكن التمسك باطلاقه من هذه الناحية ، فلا يستفاد من الرواية عرفاً سوى قضية شرطية ، وهي أن الجنين كلما احتاج إلى تذكية ، فذكاته ذكاة أمه ، وليس متعرضاً مباشرة لإثبات حاجة الجنين إلى التذكية ، ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية .

(١) تارة : يتكلم في ملاقاة ميتة غير الانسان بلا رطوبة مسرية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الذبائح .

وأخرى : في ملاقاة ميتة الانسان .

أما ميتة غير الانسان ، فقد يدعى اطلاق روايات الغسل منها لصورة الجفاف أيضاً ، من قبيل رواية عمّار : « اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ »[1] . ورواية قاسم الصيقل قال : « كتبت إلى الرضا (ع) : أني أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي ، فأصلّي فيها ؟ فكتب (ع) إلي : اتخذ ثوباً لصلاتك »[2] .

وفيه : أن ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ومتشرعياً ، تصلح أن تكون كالقرينة المتصلة بالخطاب ، الصارفة له سؤالاً وجواباً إلى فرض الرطوبة ، بعد افتراض أن الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة وليس أمراً تعبدياً .

ثم إنه ربما يمنع عن الاطلاق المذكور ـ على فرض تماميته في نفسه ـ ، بمثل صحيحة علي بن جعفر : « عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ . قال : ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ، ولا بأس »[3] ، وموثقة ابن بكير : « كل يابس ذكي »[4] .

أما الصحيحة ، فلو فرض اطلاقها ، كانت معارضة مع المطلقات السابقة ، فإما أن يحكم بتساقطها والرجوع بعد ذلك إلى ما دل على سراية النجاسة من الميتة في صورة الرطوبة ، أو يقال : بانقلاب النسبة بينها ـ بعد إخراج صورة الرطوبة منها ـ ، وبين المطلقات المتقدمة ، فتتقيد بها ، وتكون النتيجة ، هو التفصيل بين صورتي الجفاف والرطوبة أيضاً ، بناءً على كبرى انقلاب النسبة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب النجاسات .

(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من أحكام الخلوة .

إلا أن في النفس من اطلاقها شيئاً ، فإن ما أشرنا إليه من ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ، يتحكم فيها أيضاً ، ويصرف السؤال إلى فرض الرطوبة ، بحيث لا يمكن تخصيص نظر السائل فيها بفرض الملاقاة مع الجفاف . ومعه تكون الرواية من أدلة طهارة الميتة . ولا بد حينئذ من إعمال قواعد التعارض بينها وبين أدلة نجاستها .

وأما الرواية الثانية ، فهي وإن كانت بحسب اللفظ أعم من وجه مع المطلقات المتقدمة ، إلا أنها تتقدم : إما بنكتة النظر والحكومة ، حيث إنها تفترض الفراغ عن ثبوت النجاسة والسراية بنحو القضية المهملة ، وتستثنى منها صورة اليبوسة . أو باعتبارها عموماً أداتياً ، فيتقدم على الاطلاق الحكمي .

غير أن الاستناد إلى هذه الرواية ، للمنع عن تلك المطلقات ، في غير محله أيضاً ، لأنه موقوف على أن يكون النظر فيها إلى نفي المحذور في صورة الملاقاة مع الجفاف ، وهو خلاف الظاهر ، فإن الرواية جاءت بالنحو التالي : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط ؟ قال : كل شيء يابس ذكي » . وكما يمكن أن يكون نظر السائل إلى الاستفهام عن سراية النجاسة من اليابس ، كذلك يمكن أن يكون نظره إلى التعرف على مطهرية المسح بالحائط ، وكونه استنجاءاً شرعياً ، خصوصاً بعد معروفية الفتوى بكفاية المسح بالأحجار ، إلى حد الانقاء في موضعي البول والغائط معاً بين العامة ، فيكون الجواب ظاهراً في طهارة الموضع ، ولا أقل من احتمال ذلك على نحو يوجب الإجمال .

فالأوْلى الاستناد في الحكم بعدم لزوم غسل الملاقي مع الجفاف ، إلى ما قلناه ، من عدم تمامية الاطلاق في نفسه .

وأما ملاقي ميتة الانسان مع الجفاف ـ فبعد الفراغ عن نجاستها قبل الغسل ، وتنجيسها لملاقيها على حد سائر النجاسات ـ ، ربما يدعى أشدّيتها في النجاسة من غيرها ، بحيث يجب غسل ملاقيها مع الجفاف أيضاً ، وذلك : إما

(مسألة ـ ١١) يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع

استناداً إلى اطلاق بعض روايات النجاسة ، كرواية الحلبي : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت ؟ فقال : يغسل ما أصاب الثوب »[1] . أو استظهاراً من التوقيعين الواردين فيما إذا مات الامام أثناء الصلاة وزحزح عن محله ، وانه « ليس على من مسه إلا غسل اليد »[2] ، مع وضوح أن الغالب في مثل هذه الفروض الجفاف وعدم الرطوبة ، على نحو لا تصلح رواية ابن بكير لتقييدها بصورة الرطوبة بملاك الحكومة ، لو سلمت عن المناقشة في نفسها ، لأن ندرة فرض الرطوبة ، تجعل هذا التقييد غير عرفي . كما أنه مع الندرة المذكورة ، لا يفيد ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف في التقييد ، بل يكون ظهور التوقيعين ردعاً عن الارتكاز المذكور .

وفيه : أن كلا المستندين غير تام . إذ رواية الحلبي ، لو فرض استفادة النجاسة منها ، لا غسل ما يعلق بالثوب من الميتة ـ وقد تقدم الكلام عن ذلك في بحث نجاسة ميتة الانسان ـ ، فذلك بملاك استظهار أن الاصابة توجب سراية أثر من النجس إلى ملاقيه بحسب النظر العرفي ، يتخلص منه بالغسل ، ومن الواضح ، إن ذلك لا يكون إلا مع فرض الرطوبة دون الجفاف .

وأما التوقيعان ، فهما ساقطان سنداً ، مضافاً إلى أنه لو تم سندهما ، وسلّمنا عدم إمكان تقييدهما بفرض الرطوبة ، وظهورهما عرفاً في فرض الجفاف باعتباره الفرض المتعارف ، يصبح ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف ، قرينة على كون الأمر بالغسل تعبدياً ، على نحو يوجب ظهوره في ذلك ، أو سقوط ظهوره في النجاسة على أقل تقدير .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب غسل مس الميت .

جسده ، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج الروح من تمامه لم ينجس[1] .

(مسألة - ١٢) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة ، وان كان قبل البرد ، من غير فرق بين الانسان وغيره[2] . نعم وجوب غسل المس للميت الانسان مخصوص بما بعد برده .

---

(١) إذ مطلقات نجاسة الميتة من الحيوان ، لا تشمل الجسم الذي مات بعضه ، لأنه ليس بحيوان ميت . كما لا تشمل الجزء الفاقد للحياة منه أيضاً ، وإنما حكمنا بنجاسة الجزء المبان ، لروايات خاصة ، وهي واردة في صورة الانفصال ، ولا يمكن التعدي منه إلى فرض بقاء الجزء متصلاً بما فيه الحياة ، فيحكم بطهارته على القاعدة .

(٢) لا إشكال في وجود الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لما قبل البرد ، غير أنه توهم دلالة بعض الروايات على عدم نجاسة ميتة الانسان بالخصوص قبل برده ، كصحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) ، قال : « مس الميت عند موته وبعد غسله ، والقُبْلة ، ليس فيها بأس »[1] .

والاستدلال بالفقرة الأولى منها بتقريب : أن المقصود من المس عند الموت ، هو المس في اللحظات الأولى بعد الموت ، التي هي لحظات ما قبل البرد عادة ، ولا يراد منه مسه في لحظات النزع وقبل الموت ، لأنه فرض أن المس مس للميت ، الذي لا يكون إلا مع استقرار الموت ؛ وقد نفى الامام (ع) ، البأس عنه مطلقاً : غسلاً وغُسلاً ، فيدل على عدم النجّاسة ، وإلا كان لا بد من الأمر بالغسل في صورة الرطوبة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب غسل المس .

والغريب ، أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، أجاب على الاستدلال بهذه الرواية ، بأنها مطلقة شاملة لصورتي الجفاف والرطوبة ، فنقيدها بصورة الجفاف ، بمثل رواية الحلبي المتقدمة ، في غسل ما أصاب الثوب من الميت ، المختصة بصورة الرطوبة ، انصرافاً ، أو بعد تقييدها بما دل على أن كل يابس ذكي[1] ، مع أن مثل رواية الحلبي ، لا تكون آخص مطلقاً من الصحيحة ، حتى لو اختصت بفرض الرطوبة انصرافاً ، لأنها مطلقة من ناحية ما قبل البرد وما بعده ، والصحيحة مخصوصة بفرض ما قبل البرد ، فالنسبة عموم من وجه . فلو فرض تمامية دلالة الصحيحة ، كان لا بد من إيقاع التعارض بينها وبين ما دل على النجاسة ، ثم التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة ، أو تقديم الصحيحة بملاك النظر والحكومة ، المستفادة من لسان الاستثناء فيها ، إلا أن الشأن في أصل دلالتها على نفي النجاسة ، لقوة احتمال أن تكون الجهة المنظور فيها هو المحذور في مس الميت بما هو مس ، المستوجب لحكم الغسل ، وهو الذي كثر السؤال عنه في الروايات ، ولذلك لم تفرض الرطوبة فيها أيضاً ، مع أنها شرط في السراية ، لو كان الملحوظ حيثية الخبث والنجاسة .

وقد يستدل على الطهارة قبل البرد ، بما ورد في ذيل رواية ابراهيم ابن ميمون المتقدمة ، الآمرة بالغسل من قوله : « يعني إذا برد الميت » ، فإن ذلك يدل على عدم لزوم الغسل قبل البرد ، وهو دال على الطهارة ، ولا يضر عدم ورود الذيل المذكور في أحد طريقي الكليني للرواية ، لأن الطريق الذي تجرد فيه متن الرواية عن هذا الذيل ، ضعيف بسهل بن زياد ، بخلاف الطريق المشتمل على الذيل .

إلا أن هذا إنما يتم ، لو سلّم أن هذا الذيل جزء من الرواية ، وليس من الراوي بلحاظ كلمة : (يعني) ، التي توجب على الأقل الاحتمال الموجب

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ج ١ ص ٤٩٥ .

(مسألة ـ ١٣) المُضْغَةُ نجسة[١] ، وكذا المَشِيمة[٢] ، وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل .

(مسألة ـ ١٤) اذا انقطع عضو من الحي وبقي معلقاً متصلاً به ، طاهر مادام الاتصال ، وينجس بعد الانفصال . نعم لو قطعت يده مثلاً ، وكانت معلقة بجلده رقيقة فالأحوط الاجتناب[٣] .

للاجمال على نحو يسقط الاستدلال .

فالصحيح : ما عليه المشهور ـ وافتى به الماتن ـ قدّس سره ـ ، من عدم الفرق في النجاسة بين ما قبل البرد وبعده .

(١) المضغة : مرحلة من مراحل تكوّن الجنين ، وهي تدخل تحت مسألة السقط قبل ولوج الروح ، والحكم بنجاستها مبني على الحكم بنجاسته .

(٢) وهي كيس يدخل فيه الجنين ، أو بُرْقع على وجهه ، والحكم بنجاسته مبني : إما على القول بكونه جزءاً من الأم ، فيكون من القطعة المبانة من الحي . أو على القول بكونه جزءاً من الجنين ، فينجس أيضاً ، بناءاً على القول بصدق الميتة عليه لو مات .

وكلا الأمرين محل تأمل . لأن نسبتها إلى الأم ، كنسبة البيضة إلى الدجاجة ، وإلى الجنين ، نسبة الظرف إلى المظروف ، لا الجزء إلى الكل ، فيشكل التمسك فيها بأدلة النجاسة ، لا بروايات نجاسة الميتة ، لعدم صدقها مستقلاً عليه ، ولا بروايات القطعة المبانة . نعم ، لو انفصلت عن الأم قطعة لحم من بدنها مع الطفل ، فلا إشكال في شمول روايات القطعة المبانة لها

(٣) الحكم بالطهارة في العضو غير المنفصل ، إذا اعتبر جزءاً من الحي واضح ، فإنه ليس ميتة مستقلاً ، ولا تشمله روايات القطعة المبانة . وأما العضو المقطوع بنحو لا يعد جزءاً من الحي ، فالحكم بنجاسته مبني على القول

(مسألة ـ ١٥) الجند ، المعروف كونه خصية كلب الماء ، ان لم يعلم ذلك ، واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر وحلال . وان علم كونه كذلك ، فلا اشكال في حرمته . لكنه محكوم بالطهارة ، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس سائله[1] .

(مسألة ـ ١٦) اذا قلع سنّه ، أو قص ظفره ، فانقطع منه

بعدم الفرق بينه وبين مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة ، وهو مما لا جزم به في أكثر الفروض ، وعليه ، فلا فرق بين صورتي اعتبار المنقطع جزءاً من الحي وعدمه ، إلا من ناحية إمكان إثبات الطهارة في صورة كونه جزءاً من الحي ، بالدليل الاجتهادي الدال على طهارة ذلك الحيوان ، الشامل باطلاقه لتمام أجزائه .

اللهم إلا أن يمنع ذلك أيضاً بدعوى : أن نظر ذلك الدليل الاجتهادي ، إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان ، لا إلى نفي النجاسة المحتملة بملاك خروج الروح .

(١) الجند : مادة تستعمل في طبخ بعض الحلويات ، ولا يعلم أنه الجند الحقيقي ، الذي هو خصية كلب الماء . ومع الشك يحكم بالطهارة والحلية تمسكاً بالأصول العملية .

وأما إذا علم كونه من كلب الماء ، فيبنى على حرمته وعدم نجاسته . أما الحرمة ، فلعدم حلية كلب الماء ، بل الجند ـ باعتباره خصيته ـ ، حرام حتى لو كان من مأكول اللحم. وأما عدم النجاسة، فلعدم المقتضي له، لا من ناحية الكلبية ، ولا من ناحية الميتة . إذ الكلب النجس هو البري خاصة ، والميتة إنما تكون نجسة لو كانت مما له نفس سائلة ، والحيوانات البحرية ادُّعي كونها قاطبة مما لا نفس سائلة لها ، والشك كاف في جريان الأصول العملية المؤمّنة .

شيء من اللحم ، فان كان قليلاً جداً فهو طاهر(١) ، والا فنجس .

(مسألة ـ ١٧) اذا وجد عظماً مجرداً ، وشك في انه من نجس العين او من غيره ، يحكم عليه بالطهارة(٢) . حتى لو علم انه من الانسان ، ولم يعلم انه من كافر او مسلم(٣) .

---

(١) لاختصاص دليل النجاسة بغير الأجزاء الصغار ، على ما تقدم شرحه ، بل وتقدم أن الجزء الصغير لا يمكن الجزم باندراجه في دليل النجاسة ، حتى لو كان لحمياً ، لأنه موقوف على إلغاء خصوصية الحجم في مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة من الحي ، وهو مما لا جزم بإلغائه عرفاً .

(٢) وذلك تمسكاً بالأصول المؤمِّنة ، وإن كان التمسك بقاعدة الطهارة بالخصوص في المقام ، مبنياً على القول بجريانها في موارد كون النجاسة المحتملة ذاتية ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

(٣) تمسكاً بقاعدة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمنة ، غير أنه قد يقرب الحكم بالنجاسة بوجوه :

الأول : إجراء استصحاب عدم الاسلام إما بدعوى : أن موضوع النجاسة هو من لم يكن مسلماً . أو بدعوى : أن موضوع النجاسة هو الكافر ، والكفر أمر عدمي يقابل الاسلام بتقابل التناقض ، فيمكن إثباته بالاستصحاب . أو بدعوى : أن الكفر مقابل للاسلام تقابل العدم.والملكة ، فهو مركّب من عدم وملكة ، والملكة محرزة وجداناً والعدم محرز بالاستصحاب ، فيثبت الكفر الذي هو موضوع النجاسة .

ويرد عليه : أن الاستصحاب المذكور لا يثبت النجاسة ، إذ لم تترتب النجاسة في أدلتها ـ على تقدير تماميتها ـ ، إلا على الكافر ، والكفر عنوان ثبوتي

(مسألة ـ ١٨) الجلد المطروح ، ان لم يعلم انه من الحيوان

متحصل من العدم والملكة ، فلا يثبت باستصحاب العدم ، إلا بنحو مثبت ، كما لا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر . وليس العدم والملكة مأخوذين بنحو التركيب ، لكي يمكن إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، لأن ذلك خلف وحدة المفهوم .

الثاني : إثبات نجاسته من جهة الموت ، باستصحاب حكمي أو موضوعي ، وذلك : أن الميت نجس قبل غسله ، والدليل إنما دل على ارتفاع النجاسة بغسل ميت المسلم ، وحيث يشك في كونه من مسلم أو كافر ، فيجري استصحاب بقاء النجاسة المقطوعة بعد الموت ، بل ويجري استصحاب عدم كونه مسلماً ، لنفي طهارته بالغسل أيضاً ، وبذلك ينقح موضوع النجاسة بملاك الموت بقاءاً ، وإن لم يمكن إثبات النجاسة بملاك الكفر .

وهذا التقريب صحيح لولا بطلان مبناه ، حيث تقدم في أبحاث الميتة ، طهارة ما لا تحله الحياة من الأجزاء ومنها العظم .

الثالث : أن يقال : إن العظم يعلم بأنه لاقى مع الرطوبة الأجزاء التي تحلها الحياة من بدن ذي العظم ، وهذا يكفي في الحكم بنجاسته ولو عَرَضاً ، ولا مطهر إلا الغسل الواقع على المسلم ، والمفروض نفي اسلام ذي العظم بالاستصحاب ، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة .

ويرد عليه : أن النجاسة العَرَضية للعظم معلومة العدم فعلاً ، لأن ذا العظم ، إن كان كافراً فالعظم نجس ذاتاً ، وإلا فهو طاهر فعلاً ، لوقوع الغسل المطهر عليه ، فلا يمكن إثبات النجاسة العرضية له بالتعبد الاستصحابي .

الــذي لـه نفس ، او من غيــره ، كــالسمــك ـ مثــلاً ـ ، محكــوم بالطهارة[١] .

(مسألة ـ ١٩) يحرم بيع الميتة[٢] ، لكن الاقوى جـواز الانتفاع فيما لا يشترط فيه الطهارة .

الخـامس : الدم من كـل مالـه نفس سـائلة ، انسـانـاً كـان أو غيره ، كبيراً أو صغيراً[٣] .

---

(١) قد تقدم البحث عن هذا الفرع ، في فروض الشك في كـون الحيوان مما له نفس أم لا .

(٢) الصحيح هو جواز بيعها ، حيث تكون لها فائدة محللة عقلائية . لأن ما يستدل به على الحرمة ، بين ما يكـون ضعيف السند ، أو الـدلالة ، وبـين ما هــو مبتـلي بــالمعــارض . وحتى روايــة البـزنــطي ، الـواردة في اليــات الغنم المقطوعة[١]، ـ والتي عبر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة ـ، ليست تامة سنداً ، لأنها مروية بطريقين : أحدهما : ابن ادريس ، في مستطرفات سرائره ، عن جامع البزنطي . والاخر : الحميري في قرب الإسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه . والأول : ضعيف بعدم معلومية طريق ابن ادريس إلى كتاب الجامع ، والثاني : ضعيف بعبد الله بن الحسن . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله من المكاسب المحرمة .

(٣) يقع البحث عن نجاسة الدم في جهتين :

الجهة الأولى : في إثبات نجاسته بنحو القضية المهملة .

وهي رغم كـونها من الوضـوح الفقهي على مستـوى الضـروريـات ، قـد

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به .

استدل عليها بالكتاب والسنة والاجماع .

فمن الكتاب قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة ، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به . . . »[١] .

بناءاً على رجوع التعليل بالرجس ، إلى كل ما سبقه من العناوين ، لا خصوص لحم الخنزير ، وكونه بمعنى النجاسة أو ما يساوقها .

وكلا الأمرين محل منع .

أما الأول : فلأنه لا يمكن الجزم برجوع التعليل إلى غير لحم الخنزير من العناوين ، لو لم يستقرب من موضعه في السياق ، ظهوره في ذلك ، باعتبار إيراده قبل إكمال تمام العناوين ، خصوصاً وقد كان لحم الخنزير موضع الخلاف بين أصحاب الديانات .

وأما الثاني : فقد يمنع عند بدعوى : أن الرجس معنى يطلق على الفعل أيضاً ، كما في قوله تعالى : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » ، والنجاسة لا يوصف بها إلا الأعيان .

غير أن هذا الوجه للمنع غير سديد ، إذ مضافاً إلى أن مجرد استعمال الكلمة في معنى لا يمكن اتخاذه دليلاً على معناها الحقيقي ، لا شاهد في الآية على إطلاق الرجس على الفعل ، لقوة احتمال أن يكون المراد من الميسر والأنصاب والأزلام آلاتها وأدواتها ، كالأصنام ، والكعاب المستعملة في الرهان ، وقد فسرت بذلك أيضاً في بعض الروايات .

مع أنه لو فرض إطلاق الكلمة بمعنى يصح إنطباقه على الفعل ، فغايته أنها ذات معنى قابل لاتصاف الفعل والعين معاً به ، وهو الأمر المستقبح

---

(١) الأنعام ١٤٥ .

والمستنكر ، كما فسر به في اللغة . ويكون استفادة الاستقذار منه حينما يطلق على العين ، باعتباره المساوق مع ذلك المعنى في العين بحسب المناسبات .

والصحيح في المنع أن يقال : إن كلمة الرجس ، لم يثبت لها وقتئذ حقيقة شرعية في النجاسة الشرعية الحكمية ، كي تحمل عليه الآية ، وإنما غاية ما يمكن افتراضه ، أنه اخبار عن القذارة التكوينية الثابتة عرفاً أيضاً في هذه العناوين ، فلا يمكن أن يستدل بالآية على النجاسة الشرعية الحكمية ، وهذا تشكيك قد أبرزناه حتى في كلمة النجس ، المستعملة في صدر الاسلام ، كما في قوله تعالى « إنما المشركون نجس . . . » .

وإما السنة ، فقد ادعي تواترها واستفاضتها على نجاسة الدم . وهي وإن كانت ـ جُلاً أو كلا ـ ، ليست في مقام بيان أصل النجاسة ، وإنما تبين أحكاماً طولية متفرعة على النجاسة ، إلا أنها تكفي لاثبات القضية المهملة على كل تقدير

وأما الاجماع فتوى وعملاً ، فلا إشكال في ثبوته على القضية المهملة أيضاً .

الجهة الثانية : في نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، في عموم أو اطلاق يصلح للرجوع إليه في موارد الشك .

والصحيح في هذه الجهة : هو عدم إمكان إثبات النجاسة للدم بنحو القضية المطلقة ، لأن المعتبر من روايات الباب على قسمين :

الأول : ما ورد في موارد خاصة ، كدم الرعاف ، والحكمة ، والقروح والجروح ، ونحوها . ومن الواضح ، عدم الاطلاق فيها الا بمقدار ما يلغي العرف من خصوصيات المورد ويساعد على التعدي .

الثاني : ما ورد الحكم فيه على عنوان الدم بقول مطلق ، ولكنه في سياق بيان ما يتفرع على نجاسته من الآثار ، كروايات بطلان الصلاة نسياناً أو جهلاً

في الدم ، أو مع العلم إذا كان أكثر من درهم . وكـذلك روايـات نزح البئـر لو وقـع فيه الـدم . وكل تلك الـروايات ، لا إطـلاق فيها ، لعـدم كونها في مقـام البيان من ناحية أصل النجاسة ، وانما هي ـ بعد الفـراغ عن أصل النجـاسة ـ ، في مقام بيان حـدود المانعيـة في الصلاة ، أو الاعتصـام في البئر ، أو غيـرهما من الاحكام المتفرعة .

وقد حاول السيد الأستاذ (دام ظله) : إستفادة القضية المطلقة من روايـة عمّار الساباطي ، قال : « سئل عما تشرب منه الحمـامة ؟ فقـال : كلُّ مـا كـل لحمه فتوضـأ من سؤره وأشرب . وعن مـاء شرب منـه باز أو صقـر أو عقاب ؟ فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دما، فإن رأيت في منقـاره دماً فـلا توضـأ منه ولا تشـرب »[1] ، لورودهـا في الـدم بقـول مطلق ، فتصلح أن تكون مرجعاً في مورد الشك .

والتحقيق : أن السؤال ليس فيه أي ظهور في كون الحيثية المسؤول عنها ، هـي حكم الدم نجاسة وطهارة ، إذ لم يذكر الدم في السؤال صلاً ، بل الحيثيـة الملحوظة إما : كون البـاز والصقر في معـرض التنجس بالـدم والميتة ونحـوهما ، بعد الفراغ عن نجاسة هذه الأشياء في نفسها ، فاقتضت هذه المعرضِيـة السؤال عن سؤرها، وإما: الشك في جواز استعمال سؤرها في نفسه، لاحتمال وجود حـزازة في سؤر هذه الحيـوانات ، كـما ينـاسب صـدر الـروايـة المتكفـل للسؤال والجواب بشأن سؤر الحمامة .

فعلى الأول : يكون أصل نجاسة الدم مفـروغاً عنهـا في السؤال ، ويكون الجواب متجهاً إلى علاج حكم المعرِضية ، فلا يصح التمسك بالاطلاق فيـه من ناحية نجاسة الدم في نفسه .

وعـلى الثـاني : يكـون الامـام في مقـام نفي الحـزازة عن سؤر هـذه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاسئار .

الحيوانات ، غير أنه إلتفت أيضاً إلى محذور الدم ، فبيّن عدم جواز استعمال الماء مع رؤية الدم على منقار الطائر . والرؤية المذكورة ، إذا حملناها على الطريقية الصرفة ، كان موضوع عدم الجواز ، هو وجود الدم على منقار الطائر ، وكان عدم الجواز حكماً واقعياً . فقد يدعى حينئذ ، إطلاقه المقتضي لنجاسة كل دم الا ما خرج بالتخصيص . وأما اذا حملناها على الموضوعية ، كان موضوع عدم الجواز العلم بالدم ، وموضوع الجواز عدم العلم بالدم ، لا عدم الدم واقعاً ، وهذا يناسب مع حمل الجواز ـ إثباتاً ونفياً ـ ، على الوظيفة الفعلية ، لا الحكم الواقعي .

وحيث إن من الواضح ، أن مجرد إحراز الدم ، لا يكفي لترتب الوظيفة الفعلية بعدم الجواز ، لأن الدم بعضه طاهر كما علمنا من الأدلة الخارجية ، فلا بد من الالتزام بتقييد العلم بالدم بالعلم بكونه من القسم النجس ، أو بأن المولى جعل وجوده على منقار الطائر المفترس ، امارة شرعية على كونه من النجس . والأول يستلزم التقييد بفرد نادر ، لأن كون الدم من القسم النجس ، وإن لم يكن نادراً ، ولكن العلم بذلك في مثل مورد الرواية نادر عادة ، فيتعين الثاني .

ومعه يتعذر الاستدلال باطلاق الرواية على النجاسة الواقعية لكل دم ، لأنه يفترض وجود دم طاهر ودم نجس ، ويكون الكلام مسوقاً لبيان الامارة على أحدهما ، لا لبيان نجاسة الدم واقعاً .

ويلاحظ بهذا الصدد : ان السيد الأستاذ (دام ظله) ـ رغم حمله للرواية على النظر إلى امارية وجود الدم في المنقار ، على كونه من النجس ـ ، استفاد منها الدلالة على نجاسة الدم مطلقاً ، مع أن النظرين متهافتان .

وقد يدعى : أن مجيء الدم مطلقاً في كلام السائلين والرواة ، قرينة على ارتكازية نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في أذهانهم .

وينـدفع ذلـك : بأن جـل الروايـات ـ كما عـرفت ـ ، متجهة إلى أحكـام ثانوية ، بعد الفراغ عن أصل نجاسة الـدم ، وفي مثل ذلـك ، لا يريـد الراوي بكلمة الدم ، الا مجرد الاشارة إلى ما يعهد نجـاسته ، فـلا يكشف ذكر الكلمـة بلا قيد عن الارتكاز المذكـور ، خصوصـاً أن طهارة بعض أقسـام الدم ـ كـالدم المتخلف ـ ، من الـواضحـات ، عمـلاً وسيـرة ، فمن البعيـد افتـراض ارتكـاز خلافه .

وعليـه ، فلا بـد من الاقتصـار عـلى القـدر المتيقن ، وهـو مـادلت عليـه الـروايات ، ومـا يمكن التعدي عـرفاً واسـراء حكم الـروايـات إليـه . وفي غـير ذلك ، يكون مقتضى الأصل هو الطهارة .

ثم انه ربما يتـوهم دلالة بعض الـروايات عـلى طهارة الـدم ، بحيث يخيل معارضتها مـع روايات النجـاسة . من قبيـل رواية جـابر ، عن أبي جعفـر عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : لو رعفت دورقاً ، ما زدت على أن أمسـح مني الدم وأصلّي »[1] ، والدورق : اسم مقدار . حيث إنها باطلاقهـا الشامـل لما إذا كان الدم أكثر من درهم بحيث يجب التطهير منه ، دلت على كفاية مسح الدم ، مـع العلم بعدم كفـاية زوال العـين في التطهـير ، فيكون ذلـك دليلاً عـرفاً عـلى طهارة الدم ، إذ عدم نجاسة الملاقي دليل على طهارة الملاقى بعد ارتكازية السراية .

إلا أن الظاهر ـ أو المحتمـل بنحو يـوجب الاجمال عـلى أقل تقـدير ـ ، أن النظر في هذا الحديث ، إلى مسألة ناقضية الرعاف للوضوء ، التي كـانت مسألـة معنونة في الفقه العام ، وكانت هناك فتوى عامية فيها بالناقضية ، وقد ردع عنهـا الأئمة (ع) بهذه الرواية وأمثالها . وعليه ، فلا يكـون قيد المسـح مذكـوراً فيها قبال الغسل ، بل قبال لزوم الوضوء والاعادة .

أضف إلى ذلك : أن الرواية لو كانت غير ناظرة إلى تلك المسألة ، فغـايته

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من ابواب نواقض الوضوء .

الاطلاق لما إذا كان الدم أكثر من درهم ، وهذا لا ينافيه عنوان الدورق ، فان دم الرعاف يأتي تدريجاً لا دفعة ، بحيث يمكن فيه التحفظ عن الاصابة بأكثر من درهم . ومعه يمكن التصرف فيها بقرينة الأدلة الصريحة في النجاسة ، إما بحمل عنوان المسح فيها على أنه في مقابل الوضوء لا الغسل ، أو بتقييدها بما إذا كان الدم أقل من الدرهم ، ويكون ذكر المسح من أجل التحرز عن التلوث بالدم . الا أن التصرف الأخير ، مبني على القول بالعفو عن التنجس بالدم الأقل من الدرهم مع زوال العين .

ومن هذه الروايات ، ما نقله علي بن الوشا قال : « سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : كان أبو عبد الله (ع) يقول : في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم قال : ينقيه ولا يعيد الوضوء »[١] . حيث لم يؤمر فيها بالغسل من الدم ، فيكشف عن عدم نجاسته .

إلا أن هذه أوضح من سابقتها في ورود المناقشة الأولى فيها، حيث صرح فيها بعدم إعادة الوضوء ، كما أن التنقية بمعنى التنظيف الصادق على الغسل أيضاً ، فلا يمكن أن يكون في قباله ، حتى يستفاد منها عدم لزوم الغسل ، بل عنوان التنقية والتنظيف بنفسه دال على قذارة ما ينقى عنه كما هو واضح ، فهي على النجاسة أدل .

ومن هذه الروايات أيضاً ، رواية عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سألته : عن الحجامة أفيها الوضوء ؟ قال : لا ، ولا يغسل مكانها ، لأن الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه ، ولم يكن صبياً صغيراً »[٢] ، حيث اكتفى فيها بالتنظيف ، ولم يلزم بالغسل خاصة .

إلا أن هذه الرواية أوضح من السابقة، في كونها من روايات النجاسة لا

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب نواقض الوضوء .

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٦ من ابواب النجاسات .

الطهارة ، لأن المراد من التنظيف فيها الغسل ، والمنفي لزومه انما هو غسل نفس الانسان لموضع حجامته في مقابل غسل الحجام ، لا أصل الغسل في مقابل غيره .

ولو فرض أن التنظيف أريد منه ما يعم غير الغسل أيضاً ، فغايته ، دلالتها على كفاية غير الغسل في التطهير ، مع الدلالة على أصل نجاسة الدم ، ولزوم التطهير منها .

ومن الروايات ، رواية أبي حمزة قال : « قال ابو جعفر (ع) : ان أدخلت يدك في انفك وأنت تصلِّي فوجدت دماً سائلاً ليس برعاف ، ففتّه بيدك »[٢] . فانها دلت على كفاية الفتّ وعدم لزوم الغسل .

الا أن الرواية لا يخلو متنها من تشويش ، لأن الفَتّ الذي أمر به فيها ، لا يكون الا في الدم الجامد ، مع أنه قيَّد الدم بأنه وجد سائلاً ، فالمظنون أن الأصل : وجدته غير سائل ، ومعه لا تكون هناك سراية كي يجب الغسل .

مضافاً ، إلى أنها واردة بلحاظ حال الصلاة ، فتكون من أدلة عدم ناقضيته في الصلاة ، فتحمل على الأقل من درهم .

ومن جملة الروايات أيضاً ، رواية عمّار السّاباطي : « سألته عن الدُّمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة ؟ قال : يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض ، ولا يقطع الصلاة »[٢] .

وتقريب دلالتها أنها تشمل باطلاقها أو ظهورها ، ما إذا كان في الدمل دم ، وقد حكم بكفاية مسح اليد الملاقية معها بالحائط ، فيكون كاشفاً عن عدم نجاسته .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب قواطع الصلاة ج ١٣ وفيه محمد بن سنان وابو خالد .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب النجاسات ج٨ .

قليلاً كان أو كثيراً[1] .

والجواب : أن الرواية ناظرة إلى حال الصلاة ، وناقضية خروج الدم فيها ، ومعه فلعل اطلاق الحكم المذكور فيها ، من جهة العفو عن دم الجروح والقروح ، ولو مع السراية إلى الأطراف كاليد ، كما أفتى به بعض . ولو فرض عدم ذلك ، فيحمل اطلاق الرواية ، على ما إذا كان الدم أقل من درهم ، كما تقدم في غيرها .

ومن الروايات ، رواية الحلبي : « سألت با عبد الله (ع) : عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنع ذلك من الصلاة ؟ فقال : لا وان كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ، ينضحه ولا يغسله »[1] . حيث نفى لزوم الغسل في دم الرعاف أيضاً ، فيكون دليلاً على طهارة الدم المسفوح .

وفيه : أنه يحتمل رجوع جملة : ينضحه ولا يغسله، إلى دم الرعاف خاصة ، وبذلك يكون دليلاً على نجاسته ، ولكن يكتفى في التطهير منه إذا كان ضئيلاً بالنضح ، كما يحتمل رجوع ذلك إلى دم البراغيث .

ثم ان هذه الروايات جميعاً ، واردة في موارد يقطع فيها بالنجاسة ، لأنها من القدر المتيقن من نجاسة الدم ، فيكشف عن خلل فيها ، إما سنداً أو دلالة ، أو جهة ، فلا يمكن الاعتماد عليها حتى لو تم ظهورها في نفسها .

وقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ، عدم ثبوت اطلاق يمكن أن يرجع إليه عند الشك في نجاسة الدم في كل مورد .

(١) إما تمسكاً باطلاق رواية عمار ، لو قيل بالإطلاق فيها لكل دم .

وإما باعتبار عدم الفرق عرفاً بين القليل والكثير من حيث النجاسة ، وان

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

كـان يحتمل الفـرق في الآثار، فـالقلة في الكم، قلة في النجس لا في النجاسـة ، وبضـم هذا الارتكاز ، إلب ما دل على نجاسة الدم من الروايـات التي لا اطلاق لفظي لها ، يستفاد اطلاق النجاسة عرفاً للقليل أيضاً .

وإما باعتبار كون الدم القليل مورداً لبعض روايات النجاسة ، كما فيما دل على نجاسة الدم على منقار الطير ، فانه من القليل عـادة ، أو ما ورد من النـزح فيما لو وقع قطرات من الدم في البئر ، أو ما أمر فيـه بالغسـل من الدم أقـل من الدرهم ، مع العفو عنه في الصلاة .

نعـم لو فرض الدم قليلاً إلى درجة ، بحيث لا يكاد يرى بالعين المجردة ، لخرج بذلك عن صدق مفهوم الدم عليه عرفاً ، فلا يكون نجساً ، باعتبار عـدم انطباق عنوان الدم عليه ، فان للكم والمقدار دخلاً في صدق المفهوم عرفاً .

فالصحيح وفاقاً للسيـد الماتن (قـدس سره) ، عـدم التفصيل فيـما يطلق عليه اسم الدم بين قليله وكثيره . غير أن هنا أقوالاً تتجه إلى التفصيل بين الـدم القليل والدم الكثير لا بد من استعراضها :

القول الأول : ما نسب إلى الشيخ (قدس سـره) ، من التفصيل بـين ما يدركه الطرف وما لا يدركه . وعنـوان ما لا يـدركه الـطرف ، لو أريـد به الـدم الذي لا يدرك بالطرف لقلته وضآلته جداً ، فـالحكم بطهـارته صحيـح ، ولكنه ليس تفصيـلاً في نجاسـة الدم ، وانمـا هو من جهـة عدم صـدق الدم عليـه كـما عرفت ، ولذلك يجري في سائر النجاسات أيضاً لاطراد النكتة فيها .

وأما إذا أريد به ما يدركه الطرف في نفسه ، الا أنه باعتبار قلته وعـروض حالة عليه ، كوقوعه في الماء واستهلاكه فيه ـ عـلى ما هـو مورد الـرواية ـ ، عبّـر عنـه بما لا يـدركه الـطرف ، فهو محكـوم عليه بـالنجـاسـة ، بمقتضى الاطـلاق اللفـظي ، أو اللبي ، الـذي نقّحنـاه في مستهـل البحث ، ولا بـد في الحكم بطهارته من التماس دليل مقيد . ومن هنا وقع الاستدلال على الطهارة ، بـرواية

علي بن جعفر المتقدمة في مسألة انفعال الماء القليل : « سألته : عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فاصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال (ع) : ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه »[1] .

وقد اعترض جملة من الفقهاء على الاستدلال بالرواية ، بابداء احتمال أن يكون السؤال فيها عن الشبهة الموضوعية لملاقاة الدم مع الماء ، حيث لم يفرض في سؤال السائل أكثر من اصابة الدم للاناء لا للماء ، وعليه فيحمل جواب الامام (ع) ، على بيان الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية ، وتكون الرواية على ذلك أجنبية عن محل الكلام .

ولكن الظاهر ، عدم وجاهة هذا الجواب ، لظهور كلام الامام عليه السلام ، وكلام السائل معاً ، في الشبهة الحكمية : أما كلام الامام ، فلأنه أناط الحكم بكون الشيء مما يستبين أو لا يستبين ، وهذا ظاهر في ملاحظة الإستبانة بما هي صفة وتقدير للشيء نفسه ، لا بما هي صفة للمكلف من حيث انه قد يعلم أو يشك ، فهو من قبيل قوله تعالى : ﴿ حتى يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ .

وأما كلام السائل ، فهو وان لم يفرض الا اصابه الدم للاناء ، غير أن قوله عقيب ذلك : « هل يصلح الوضوء منه » ، مع ظهور السياق في أن مرجع الضمير المجرور هو نفس ما أصاب الدم ، يوجب ظهور الاناء في ماء الاناء ، فيكون السؤال عن اصابة الدم لماء الاناء .

والصحيح في المناقشة : أن غاية ما يثبت بجواب الامام (ع) ، هو نفي البأس عن الماء القليل الملاقي مع قدر ضئيل من الدم لا يستبين في الماء . والنتيجة ، كما يمكن أن تكون بسبب طهارة الدم القليل ، كذلك يمكن أن تكون

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق .

من جهة عدم تأثيره في انفعال الماء ، ولا معيّن لاحدى الحيثيتين قبال الأخرى ، إن لم ندَّع تعين الثانية ، باعتبار ما تقدم ، من أن الكمية لا دخل لها عرفاً في قذارة القذر ، وانما يتعقل العرف دخلها في آثاره وأحكامه .

وقد يقال : بأن احتمال كون الملاك في الرواية عدم انفعال الماء القليل ، منفي بأدلة انفعال الماء القليل ، ولكن الصحيح : أن الرواية اذا بني على حجيتها ، فهي توجب العلم بسقوط تلك الأدلة في موردها ، إما تخصيصاً ، واما تخصصاً ، فلا يمكن التمسك بها ، وتبقى أدلة نجاسة الدم بلا معارض .

نعم ، لو كان مدركنا في نجاسة الدم القليل مثل اطلاق موثّقة عمّار ، الآمرة بالاجتناب عن الماء الملاقي مع الدم على المنقار ،صح أن يقال بأن : الكاشف عن نجاسة الدم القليل ، انما هو اطلاق دليل انفعال الماء الملاقي للدم ، ورواية علي بن جعفر تدل على كل التقادير ، على عدم انفعال الماء الملاقي لدم لا يستبين ، وبعد سقوط اطلاق الموثقة ، لا يبقى كاشف عن نجاسة الدم القليل .

الا أن أدلة نجاسة الدم القليل ، لم تكن منحصرة في الاطلاق اللفظي لهذه الموثقة ، بل يكفي في الحكم بالنجاسة ، الرجوع إلى الاطلاقات الحاصلة بقرينة الغاء خصوصية الكثرة والقلة عرفاً في سائر الروايات .

القول الثاني : هو القول بطهارة الدم إذا كان أقل من درهم ، وذلك استناداً إلى روايات العفو في الصلاة عن الدم القليل الذي يكون أقل من درهم ، إذ كما يكون ترتيب آثار النجاسة على شيء ارشاداً إلى نجاسته ، كذلك يكون نفيها عنه ارشاداً إلى عدم نجاسته .

وفيه : ان روايات العفو تتضمن بنفسها قرائن متصلة ، تدل على أن العفو يعني نفي المانعية لا النجاسة ، فقد ورد في بعضها التصريح بالأمر بالغسل

إلى جانب الحكم بالعفو[١] .

هذا مضافاً إلى نفي أثر النجاسة ، والحكم بالعفو في المقام ، ان لم ندَّعِ الظهور في كونه بملاك رفع المانعية لا النجاسة ـ باعتبار ما قلناه من الارتكاز القاضي بعدم تأثير القلة في قذارة القذر ، وانما تؤثر عرفاً في التهاون بآثاره ـ ، فلا أقل من أنه لا يكون نفي هذا الأثر في خصوص المقام ، كاشفاً عن عدم النجاسة ، بل مجملاً من هذه الناحية . فان كاشفية نفي أثر النجاسة عن عدمها ، إنما يصح في المورد الذي لا يتعقل العرف وجهاً له الا عدم النجاسة ، كما هو واضح .

القول الثالث : التفصيل بين ما يكون أقل من الحمصة فيحكم بطهارته، وما يكون بقدرها أو أكثر فيحكم بنجاسته . وذلك استناداً إلى خبر المثنى بن عبد السلام ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له : اني حككت جلدي فخرج منه دم ، قال : إذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله ، والا فلا »[٢] والاستدلال بها أحسن حالاً من الاستدلال باخبار العفو في التفصيل المتقدم ، لعدم ورودها في الصلاة كي تحمل على العفو عن المانعية . ولكنه مع ذلك لا يمكن التعويل عليها وذلك :

أولاً : باعتبار ضعفها سنداً .

وثانياً : أن الارتكاز العرفي القاضي : بأن قلة القذر لا تؤثر في ارتفاع قذارته ، وإنما يمكن أن تؤثر في تخفيف أحكامه ، بنفسه يشكّل قرينة لبية متصلة ، إن لم تستوجب ظهور الرواية في كون الحيثية الملحوظة فيها هي المانعية

---

(١) كرواية ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث « قلت : فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ، ثم يذكر بعد ما صلّى أيعيد صلاته ؟ قال : يغسله ولا يعيد صلاته ، الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة » وسائل الشيعة باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

وأمـا دم مـا لا نفس لـه فـطاهـر[١] ، كبيـراً كـان أو صغيـراً ، كالسمك والبق والبرغوث .

لا النجـاسة ، فـلا أقـل من أنها تستـوجب ابـطال ظهـور نفي الغسـل في عـدم النجاسة .

ومما يؤيد عدم الفرق بين قليل الـدم وكثيره في النجـاسة : ورود جملة من روايات النجاسـة في الدم القليـل ، كموثقـة عمار ، الـواردة في الدم عـلى منقار الطير ، الذي هو أقل من قدر الحمصة عادة ، وروايات العفو عن الدم أقل من الدرهم ، مع التأكيد على لزوم الغسل منه .

وهكـذا اتضح أن الصحيـح مـا هـو المشهـور ، وأفتى بـه المـاتن ـ قـدّس سره ـ : من عدم التفصيل في الحكم بنجاسة الدم بين كثيره وقليله .

(١) لا إشكـال في طهارة دم مـا لا نفس لـه ، بنـاءاً عـلى مـا حققنـاه في البحث السابق ، من عدم وجود مطلق في أدلة نجاسة الدم ، وإنمـا هي روايات خاصة وردت كلها في موارد الدم المسفوح مما له نفس سـائلة ، واحتمال الفـرق بينها وبين المقام موجود ، كيف وقد ادعى بعضهم أنه ليس بدم وإنما هو رجيع فيكون الحكم بطهارته على القاعدة الأولية .

وإنمـا الكـلام فيـها يـدل عـلى استثنـائـه ، لـو فـرض الفـراغ عن ثبـوت الاطلاق ، وهو أحد وجوه :

الأول : الاجماع المستفيض نقله على الـطهارة ، ولا يقـدح فيه مـا ورد في تعبير الشيخ (قدس سره) في المبسوط من : التمثيل للدم المعفو عنه في الصـلاة بدم البق والجراد ، وهمـا مما لا نفس لـه . المشعر بـأنه كـدم الرعـاف معفو عنـه وليس بـطاهر . ومـا ورد في تعبير سـلّار (رحمه الله) من : تقسيم النجـاسة إلى ثـلاثة أقسـام : ما تجـوز الصلاة في قليله وكثيـره ، وما لا تجـوز الصلاة في قليله

وكثيره ، وما تجوز في قليله ولا تجوز في كثيره ، ومثّل للقسم الأول بدم البق ، مما يدل على انطباق المقسم ، وهو النجس ، عليه أيضاً . وما ورد في التعبير المنسوب إلى ابن الجنيد (رحمه الله) من : أن كل دم نجس ، وأما دم السمك فليس بدم وإنما هو رجيع . الدال أيضاً على عدم استثناء شيء من أقسام الدم من الحكم بالنجاسة .

فإن مثل هذه العبائر ، لا ينبغي جعلها نقضاً على الاجماع ـ لو تم في نفسه ـ ، لقوة احتمال أن تكون من المسامحة في التعبير ، وكون تمام النظر إلى النتيجة العملية المؤثرة في حال المكلف . ولذلك نرى الشيخ (قدس سره) بنفسه يصرح في الخلاف ـ في قبال فتوى العامة بالنجاسة ـ ، باجماع الطائفة على الطهارة ، مع أن مثل التعبير الذي ذكره في المبسوط يورده في الخلاف أيضاً .

فالمهم إذن : ملاحظة نفس الاجماع ، ليرى أنه هل يمكن أن يستكشف به حجة على الطهارة أم لا ؟ فنقول :

ان الاستدلال بالاجماع على الطهارة ، إما أن يكون بلحاظ كاشفيته عن وجود رواية لدى المجمعين ، واضحة السند والدلالة على طهارة دم ما لا نفس له ، باعتبار عدم كون المسألة عقلية ، كي يحتمل استنادهم فيها إلى وجوه صناعية عقلية . وإما أن يكون بلحاظ كشف الاتفاق عن مركوزية الحكم المذكور في عصر المعصومين (ع) .

وكلا التقريبين قابل للمنع . إذ يرد على الأول :

أنه يستبعد وجود رواية واردة بعنوان استثناء دم ما لا نفس له اطلع عليها أولئك المجمعون ، ثم لم تنقل في شيء من مجاميع الحديث وكتبهم التي ألفها نفس هؤلاء المجمعين .

أضف إلى ذلك ، عدم انحصار المدرك في أن يكون هناك رواية على الطهارة ، بل يكفي أن يكون مدرك بعضهم ، هو عدم الدليل على نجاسة كل

دم ، ومدرك بعض آخرين قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ ، الذي وقع الاستدلال به على طهارة غير المسفوح ، أو الاستفادة من الروايات الخاصة الواردة في بعض الموارد .

وبهذا البيان أيضاً ، يناقش في التقريب الثاني لكاشفية الاجماع ، فإنه مع وجود مثل هذه المدارك المحتملة ، لا ينحصر وجه الاتفاق في ارتكاز موروث من الأئمة (ع) على الطهارة . وعليه فقد لا يحصل من الاجماع المذكور اطمئنان ، بأن الحكم الواقعي هو طهارة دم ما لا نفس له ، كي يرفع اليد به عن اطلاق النجاسة على القول به .

الثاني : الآية المباركة : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾[1] ، حيث يستدل بمفهوم الوصف فيها على حلّية الدم غير المسفوح ، وهي تلازم طهارته لا محالة . ودم ما لا نفس له ليس من المنفوح ، إذ المسفوح ما ينصب من العرق انصباباً .

وهذه الآية يستدل بها أيضا على طهارة الدم المتخلف ، وسوف تأتي لدى التعرض لتلك المسألة ، المناقشات المشتركة على الاستدلال بها في المسألتين ، فنقتصر هنا على الإشارة إلى أمر يختص بالمقام ، وهو : أن الاستدلال بالآية موقوف على القول بحلّية دم ما لا نفس له . وأما لو أريد الحكم بطهارته فقط مع كونه حراماً ، كما هو المعروف ، فالاستدلال بالآية غير متجه ، لأن المدلول المطابقي لها ، هو حلّية الدم غير المسفوح ، فلو سقط عن الاعتبار لم يثبت مدلوله الالتزامي أيضاً . نعم ، لو كان فتواهم بحرمته لا بما هو دم ، بل باعتباره من الخبائث ، صح الاستدلال بالآية ، لأنها تنفي الحرمة بحيثية كونه دماً ، فلا ينافي ثبوت الحرمة بملاك آخر .

لا يقال : حمل الآية على الحكم الحيثي دون الفعلي خلاف الظاهر ، إذ لا فائدة عرفية فيه .

---

(١) الأنعام ١٤٧ .

فإنه يقال : يكفي صيرورتها فعلية في بعض الموارد ، كما في الدم المتخلف ، ما دام الحكم ثابتاً على العنوان ، ولم يتصد المولى بنفسه لتطبيقه على هذا الفرد .

الثالث : الروايات المتفرقة التي ادعي استفادة ضابط كلي منها ، وهو طهارة دم الحيوان الذي ليس له نفس سائلة .

منها رواية عبد الله بن أبي يعفور : قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، ما تقول في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس . قلت : انه يكثر ويتفاحش ، قال : وإن كثر »[1] .

وفيه : أن التعدي من موردها وهو البرغوث ، إلى كل الحيوانات التي لا نفس لها ، مما لا يساعد عليه العرف ، بل غاية ما يساعد عليه هو التعدي إلى ما يكون كالبرغوث من الحشرات والحيوانات الصغيرة غير ذات اللحم ، لا مثل السمك والتمساح .

ومنها : رواية السكوني ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « إن علياً (ع) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكَّ ، يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل ، يعني دم السمك »[2] .

وفيه : ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ ، أنها تدل على العفو عنه في الصلاة . وهو لا يكشف عن الطهارة في مثل الدم ، الذي ثبت فيه إجمالاً التفكيك بين النجاسة والمانعية . ولو سلم دلالتها على الطهارة ، فهي مخصوصة بما لم يذَكَّ من الحيوان ، أي دم ما لا يحتاج إلى التذكية كالسمك ، فلا يمكن التعدي منه إلى دم محرَّم الأكل .

ومنها : رواية محمد بن ريان قال : « كتبت إلى الرجل (ع) : هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث ؟ ، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على دم

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

البراغيث فيصلّي فيه ؟ ، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوقّع (ع) : يجوز الصلاة ، والطهر منه أفضل »[1] .

وفيه : ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ ، أن مدلولها المطابقي نفي المانعية ، وهو لا يكشف عن الطهارة في المقام كما تقدم . ولو سلّم ، فهي كرواية ابن أبي يعفور ، من حيث عدم إمكان التعدي من موردها إلى كل ما لا نفس له .

ومنها : رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ . قال : لا وإن كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله »[2] .

وفيه : وضوح كون النظر فيها إلى المانعية ، بقرينة عطف دم الرعاف عليه . مضافاً إلى ورودها في مثل البرغوث ، فلا يمكن التعدي منه إلى كل ما لا نفس له .

ومنها : رواية غياث ، عن جعفر ، عن أبيه (ع) قال : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف »[3] .

وفيه : أنها كرواية ابن أبي يعفور ، من حيث اختصاصها بالبراغيث والبق ونحوهما .

وهكذا يتضح ، أن هذه الروايات ، لا يمكن الاستدلال بشيء منها على حكم كلي هو : طهارة دم كل ما لا نفس له من الحيوانات .

بيد أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، حاول الاستناد في إثبات القضية الكلية ، إلى رواية حفص المتقدمة في أبحاث الميتة ، عن الصادق ، عن أبيه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب النجاسات .

(ع) ، «أنه قال : لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة»[1] . وهي ـ لو صح الاستدلال بها ـ ، عامة لكل حيوان لا نفس له ، كما هو واضح .

وقد تقدم الكلام عن ضعف سندها ، وإمكان تصحيحه في أبحاث الميتة ، فالمهم الآن ملاحظة دلالتها في المقام .

ولا ينبغي الريب في أن المتيقن من مدلولها ، النظر إلى ميتة الحيوان ، وإفسادها للماء وعدمه ، ولكن جملة من الفقهاء ، حاول استفادة أكثر من ذلك من مدلولها ، ولهذا وقع الاستدلال بها على طهارة ما يرتبط بالحيوان غير ذي النفس في عدة مقامات ، حيث استدل بها على طهارة بوله وخرئه ودمه . ولا يبعد أن يكون الاستدلال بها على طهارة دمه أحسن حالاً من غيره ، باعتبار أنه يعد جزءاً من الميتة ، فيشمله اطلاق : لا يفسد الماء ميتة ما لا نفس له ، وباعتبارها ناظرة إلى أدلة النجاسة ، يكون اطلاقها مقدماً على اطلاق دليل النجاسة .

ولكن الصحيح ـ مع ذلك ـ ، عدم تمامية الاستدلال المذكور : لأن غاية ما يستفاد منها ، أن ما لا نفس له لا ينفعل الماء بملاقاة ميتته ، وهو لا يدل على أكثر من نفي النجاسة الناشئة بملاك الموت عنها ، فلو فرض اطلاق الميتة لمثل الدم من الأجزاء ، كان مقتضاه عدم انفعال الماء بملاقاته من حيث كونه ميتة ، وأما من حيثية أخرى ، ككونه دماً ، فلا دلالة للحديث على نفيه . ولم يتصد الحديث لتطبيق هذا الحكم على ملاقاة الدم بالخصوص ، كي يدعى لَغْوِية كون الحكم فيه حيثياً . كما أنه ليست فرضية وقوع الميتة في الماء ، ملازمة غالباً لملاقاة شيء من دمها كي ينعقد فيها ظهور ـ بدلالة الاقتضاء وصوناً للكلام عن اللغوية العرفية ـ ، في الحكم الفعلي .

ودعوى : أن المركوز أشدية قذارة الميتة من الدم ، فما لا يحكم بنجاسة ميتته أولى بالحكم بطهارة دمه . مدفوعة : بأن ثبوت ارتكاز من هذا القبيل ،

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .

بدرجة تشكّل دلالة التزامية في الدليل محل منع ، وحصول القطع بأولوية المناط عهدته على مدّعيه .

وهكذا يتضح : أن العمدة في المصير إلى طهارة دم ما لا نفس سائلة له ، قصور المقتضي من أول الأمر ، لعدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم .

غير أن هنا نكتة لا بد من التنبيه عليها وهي : أن عدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم ، إنما يكفي وحده لعدم البناء على النجاسة في دم حيوان غير ذي نفس كالسمك ونحوه ، وأما ما لا نفس له ، وكان دمه مُكْتَسَباً ، كالبق والبرغوث ، فقد يقال : إنه إذا امتص دم الانسان ، أمكن الحكم بنجاسته ، تمسكاً باستصحاب النجاسة ، حتى لو لم يتم الاطلاق ، فلا بد من دليل اجتهادي محكم عليه لاثبات الطهارة .

ومن هنا يقع الكلام تارة : في جريان هذا الاستصحاب في نفسه ، وأخرى : في وجود الدليل الحاكم على الطهارة .

وأما الكلام في الأول : فقد يشكل تارة : بدعوى تغير الموضوع . وأخرى : بدعوى نفي الحالة السابقة فيما إذا امتص البق الدم من الانسان رأساً ، بناءاً على طهارة الدم في الباطن ، فإنه لا علم حينئذ بنجاسته لتستصحب .

وقد يدفع الإشكال الأول ، بأن اللازم في الاستصحاب ، انحفاظ ما هو المعروض عرفاً ، والمعروض عرفاً للنجاسة ، الجسم ، لا عنوان دم الإنسان ، ودم البق ، وقد يتخلص من الاشكال الثاني ، بتحويل الاستصحاب إلى استصحاب تعليقي ، وذلك للعلم بأن هذا الدم حدوثاً ، كان على نحو لو سفح لكان نجساً ، لأن ذلك هو المتيقن من دليل نجاسة الدم ، فيستصحب ذلك بشأنه . وهذا إنما يتم ـ بعد البناء على جريان الاستصحاب التعليقي ـ ، فيما إذا كان المعلّق عليه في القضية المتيقنة المستصحبة ، ذات السفح ، فإنه المتيقن

فعلاً ، لا سفح دم ما له نفس سائلة ، وإلا فلا يجري الاستصحاب المذكور ، لأن المعلق عليه حينئذ غير محرز فعلاً .

وأما الكلام في الثاني ، فقد تقدم ذكر عدة روايات قد تدل على طهارة دم البق والبرغوث ، كرواية محمد بن ريان ، ورواية الحلبي ، ورواية غياث ، ورواية ابن أبي يعفور ، وأهمها الرواية الأخيرة ، لأن الأولى ضعيفة بسهل بن زياد ، والثانية محل الاشكال سنداً بابن سنان ، لاحتمال إرادة محمد بن سنان منه ، خصوصاً بلحاظ رواية مثل أحمد بن محمد عنه ، ودلالةً باحتمال أنها في مقام نفي المانعية مستقلاً ، لانفيها بنفي النجاسة ، ويؤيد ذلك ، عطف الرعاف المعلوم نجاسته عليه ، والثالثة قد يستشكل فيها باعتبار ورود محمد بن يحيى في سندها ناقلاً عن غياث ، وهو محتمل الانطباق : على محمد بن يحيى الخزاز ، الثقة الذي ينقل عن أصحاب الامام الصادق عليه السلام ، وعلى محمد بن يحيى الفارسي ، الذي يناسب أن ينقل عن الامام الصادق عليه السلام بواسطة ، ومع التردد ، تسقط الرواية عن الحجية ، إذا لم يدع الانصراف إلى الأول . وأما الرواية الأخيرة ، فلا اشكال في دلالتها على المطلوب ، وأما سندها فقد رواها الشيخ ، باسناده إلى الصفّار ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن زياد بن أبي الحلال ، عن عبد الله بن أبي يعفور ، ولا إشكال في هذا السند ، إلا من ناحية علي بن الحكم المردد بين أربعة أشخاص ، بعضهم ثبتت وثاقته دون البعض الآخر ، فإن عيّن هذا في الثقة ، أو ثبتت وحدة الكل فهو ، وإلا سقطت الرواية عن الحجية .

وأما أولئك الأربعة فهم كما يلي :

١ ـ علي بن الحكم ، بقول مطلق . ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الجواد ، ولم يضف إليه أدنى تعبير ، ولم يذكره الشيخ في الفهرست ، ولا النجاشي ، ولا الكشي بهذا العنوان المطلق .

٢ ـ علي بن الحكم بن زبير النخعي . عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب

الرضا (ع) ، قائلاً : « علي بن الحكم بن زبير ، مولى النخع ، كوفي » . وذكر هذا الشخص أيضاً النجاشي بعنوان : « علي بن الحكم بن زبير » باسقاط كلمة مولى النخع ، وذكر له كتاباً ، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

٣ ـ علي بن الحكم الكوفي ، لم يترجمه بهذا العنوان الكشي ، ولا النجاشي ، ولا الشيخ في رجاله ، وترجمه الشيخ في فهرسته قائلاً : « ثقة جليل القدر له كتاب ، أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه ، عن محمد بن هشام ، عن محمد بن سندي ، عن علي بن الحكم . ورواه محمد بن علي ، عن أبيه ، ومحمد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم . وأخبرنا ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، وأحمد بن ادريس ، والحميري ، ومحمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم » وعليه فهذا الشخص بهذا العنوان ثقة بشهادة الشيخ .

٤ ـ علي بن الحكم الأنباري ، لم يذكره بهذا العنوان النجاشي ، ولا الشيخ في فهرسته ، ولا في رجاله ، وإنما ذكره الكشي ، ونقل عن حمدويه ، عن محمد بن عيسى : أن علي بن الحكم ، هو ابن أخت داوود بن النعمان بياع الأنماط ، وهو نسيب (ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة . وعلي بن الحكم ، تلميذ ابن أبي عمير ، ولقي من أصحاب أبي عبد الله (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضّال وابن بكير» . وقوله : « علي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير الخ » ـ سواء كان من كلام الكشي كما هو الأقرب ، أو من كلام محمد بن عيسى ـ معتبر ، لوثاقة كليهما ، فلا بد من ملاحظة أنه هل يستفاد منه توثيق لعلي ابن الحكم أو لا ؟ .

قد يقال : بالاستفادة ، باعتبار جعله مثل ابن فضّال ، وابن بكير المفروغ عن وثاقتهما . وقد يخدش ذلك ، بابداء احتمال كون ذلك تمثيلاً للكثير ، أي

لقي كثيراً مثل ابن فضال . ولكن هذا كما ترى ، لا ينسجم مع ظاهر كلمة : (وهو) .

نعم نقل ابن داوود ما مضى من عبارة الكشي، مع حذف كلمة : (وهو) ، فقد يؤدي ذلك إلى احتمال تهافت في نسخ كتاب الكشي ، إلا أنه حتى مع حذفها ، لا يمكن أن يجعل ذلك تمثيلاً للكثير ، لأن ابن فضال ، ليس من أصحاب الصادق عليه السلام ، بل يطلق هذا على شخصين : أحدهما من أصحاب الكاظم (ع) ، والآخر ابنه ، وهو من أصحاب الهادي . وعليه فيتعين كون التمثيل لعلي بن الحكم ، وهو يحمل على التشبيه في أهم الصفات الملحوظة رجالياً ، التي منها الوثاقة .

ودعوى : أن التشبيه ، كما قد يكون بلحاظ الوثاقة ، قد يكون باعتبار الاشتراك في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله ، فلا تثبت وثاقة المشبه ، قد تدفع بدعوى : انصراف ابن فضال إلى ابن فضال الابن ، الذي هو من أصحاب الامام الهادي عليه السلام ، ولم يلق أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، دون ابن فضال الأب ، الذي هو من أصحاب الكاظم ، ولقي أصحاب الصادق ، فينتفي احتمال كون المقصود التشبيه في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله .

هذا مضافاً ، إلى أن ظاهر كلمة : (وهو) ، لا يناسب كون المقصود التشبيه في ذلك . واطباق نسخ الكشي ، والنقل عن الكشي على حفظ كلمة (وهو) ، يوجب استبعاد زيادتها ، والاطمئنان بوقوع اختصار أو سهو في كتاب ابن داوود، خصوصاً أنه أسقط جملة من العبارات في مقام النقل، ونقل المعنى، فيرجح أنه أسقط كلمة : (وهو) أيضاً ، إذ لم ير أهمية في ذكرها ، وعليه ، فتثبت وثاقة علي بن الحكم المذكور .

وعلى هذا الأساس ، يقع الكلام في إمكان إثبات وحدة هذه العناوين

المتعـددة لعلي بن الحكم ، أو عـلى الأقل ، ارجـاع الأولـين إلى الأخيـرين ، أو أحدهما ، لتكون الرواية حجة .

وقبل الشروع في ذكر امارات الوحدة ، لا بد من الاشارة إلى انه لا توجد امارة تمنع عن الحمل على الاتحاد في المقام ، لا من نـاحية تعـدد الطبقـات ، ولا من ناحية تعدد التوصيفات ، ولا من ناحية ذكر الشيخ له مرتين في رجاله .

أمـا الاول : فـلأن هـذه العنـاوين الاربعـة ، يمكن افتـراضهـا في طبقـة واحدة ، لان الاول ذكره الشيخ في رجاله من اصحاب الجـواد (ع) ، والرابـع قد مضى انه تلميذ ابن ابي عمير ، ومن يكـون تلميذاً لابن ابي عمـير الذي هـو من اصحاب الكاظم إلى الجـواد ، يمكن ان يكون من اصحـاب الجواد (ع) . والثـاني من اصحـاب الـرضـا (ع) ، وهـو ينـاسب الصحبـة للجـواد ايضـاً ، والنجاشي نقل كتابه بواسطة احمد بن محمد بن خـالد البـرقي ، وهو ممن يـروي عن اصحـاب الجواد . والثـالث روى الشيخ كتـابه بـواسطة احمـد بن محمد كـما مضى ، وهو البرقي ، او احمد بن محمد بن عيسى ، وكـلاهما في طبقـة واحدة . وقـد عرفت حـال البرقي . واذا لاحـظنـا الـرواة عن عنـاوين عـلي بن الحكم ، وجدنا انهم في طبقة واحدة ، او متقاربون على نحو يناسب وحدته ،

واما الثاني : فتـوصيف الكشي له بـالانباري ، وتـوصيف الشيـخ لـه في رجاله بالنخعي ، وفي فهرسته بالكوفي ، ليس قرينة على التعـدد . فان النخعيـة والكوفية ليستا متنافيتين ، لان النخعية نسبة إلى عشيرة ، فلا تنافي كون بعضهم كوفياً ، بل الشيخ في رجاله ، جمع بين النخعيـة والكوفيـة . واما الانبـارية فهي ايضاً لا تنافي الكوفية اذ يقال : ان الانبار ، قرية عـلى شاطيء الفـرات ، فيعتبر الانباري كوفياً ، إما لقرب الانبار من الكوفة واندكاكهـا في جنبها ، وإمـا لهجرة الانباري إلى الكوفة ، كما يناسبه كونه تلميذاً لابن ابي عمير .

واما الثالث : فـذِكْرُ الشيـخ الطوسي لـه في رجـالـه تـارة من اصحـاب الرضا ، واخـرى من اصحاب الجـواد ، ليس قرينـة على التعـدد ، لان طريقـة

الشيخ في رجاله ، هي انه إذا كان شخص من اصحاب امامين او ثلاثة ذكره عدة مرات ـ بترتيب الأئمة (ع) ـ ، في اصحاب كل امام هو من اصحابه ، ويلاحظ ان الشيخ عادة يذكر الشخص لاول مرة بعنوان تفصيلي ، وعند التكرار في امام بعده يذكره اجمالاً ، وهكذا صنع في المقام ، إذ ذكره في اصحاب الرضا بعنوان علي بن الحكم بن زبير مولى النخع كوفي ، وفي اصحاب الجواد بعنوان علي بن الحكم .

ونبدأ الآن ، بذكر قرائن تتجه إلى ابطال تكثّر علي بن الحكم على النحو المضر بالاستدلال . ولا يلزم بهذا الصدد ، اثبات وحدة الجميع ، بل من جملة الاساليب النافعة ، اثبات رجوع الاولين إلى احد الاخيرين للذين ثبتت وثاقتهما .

القرينة الاولى : مجيء علي بن الحكم مطلقاً وبلا تقييد في الكثرة من الروايات والطرق التي وقع فيها ، فلو كان متعدداً ، لكان من البعيد ان يلتزم كل اولئك الرواة بالاطلاق في مقام التعبير عنه ، فيستقرب فرض الوحدة ، او فرض الانصراف غير المحوج إلى التقييد مع التعدد ايضاً . ومن الواضح ، بعد افتراض الانصراف عن علي بن الحكم الكوفي الثقة ، الذي له كتاب ورواه جماعة عنه ، وللشيخ طريق إليه .

القرينة الثانية : ان الثالث وهو علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ في فهرسته ، لو كان غير علي بن الحكم الذي ذكره النجاشي في فهرسته ، للزم اهمال النجاشي لشخص من المؤلفين المستحقين للدخول في فهرسته ، وهذا بعيد ، خصوصاً مع نظر النجاشي إلى فهرست الشيخ ونقله عنه ، وتبحره في هذا الفن ، وكونه كوفياً يجعله اولى بمعرفة الكوفيين ، واذا اتحد الثالث مع الثاني ، بقي الرابع ، وهو ثقة على أي حال . والاول ، وهو وان لم يكن راجعاً إلى غيره ، فاللفظ منصرف عنه ، لانه لم يذكره النجاشي ولا الكشي ولا الشيخ في فهرسته ، ولم يذكر له كتاب ولا علاقات ، بخلاف

الثالث ، الذي ذكر انه ثقة جليل القدر ، وله كتاب ينقله جماعة ، وللشيخ طرق عديدة إليه ، وذكره النجاشي ايضاً ، لما عرفت من اتحاده مع الثاني ، وإذا وحّدنا الثاني مع الرابع ، فقد ذكره النجاشي أيضاً ، وذكر الكشي أنه مثل ابن فضال وابن بكير ، وانه لقي من أصحاب أبي عبد الله الكثير .

القرينة الثالثة : تتلخص في عدة مراحل : الاولى : في اثبات وحدة الثاني والرابع . والثانية : في اثبات وحدة الثاني والثالث . والثالثة : في نفي احتمال ارادة الاول بنحو يغاير مع غيره .

اما المرحلة الاولى : فان النجاشي قد ترجم في كتابه ـ كما مر بنا ـ ، علي بن الحكم بن زبير ، من دون توصيفه بالانباري او الكوفي . وترجم صالح ابن خالد المحاملي، تارة: في باب الاسماء، واخرى في باب الكنى، ففي باب الاسماء قال : « صالح بن خالد المحاملي ، ابو شعيب ، مولى علي بن الحكم بن زبير» وفي باب الكنى قال : « ابو شعيب المحاملي ، كوفي ثقة من رجال ابي الحسن موسى (ع) ، مولى علي بن الحكم بن الزبير الانباري » .

ونلاحظ في هذا المجال :

أولاً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم بن الزبير الانباري، الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب، وعلي بن الحكم الانباري الرابع ، الذي ذكره الكشي ، إذ يلزم من ذلك ، كون الاتحاد في الاسم واسم الأب والانبارية صدفة ، وهو بعيد .

وثانياً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم بن الزبير الأنباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، مع علي بن الحكم بن الزبير ، الذي ترجمه النجاشي ، وذلك للاشتراك في الاسم والاب والزبيرية ، ولان نفس علي بن الحكم بن الزبير الانباري ، الذي ذكره النجاشي في باب الكنى ، ان ابا شعيب مولاه ، قد ذكره في باب الاسماء مع حذف كلمة (الانباري) ، حيث قال : صالح بن خالد المحاملي ابو شعيب ، مولى علي بن الحكم بن الزبير ، وهذا

ينصرف لا محالة إلى من ترجمه في نفس الكتاب بنفس ذلك العنوان ، وهو علي بن الحكم بن الزبير ، ولو قصد شخصاً آخر غير من ترجمه لكان عليه التنبيه . وبهذا يثبت اتحاد الانباري الذي ترجمه الكشي ، مع ابن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، اي الرابع مع الثاني .

وأما المرحلة الثانية : فحاصل الكلام فيها ، أن الثالث لو كان غير من تصادق عليه العنوان الثاني والرابع للزم من ذلك ، أن يكون الشيخ قد أغفل ذكر شخص من الرواة في فهرسته - وهو من تصادق عليه العنوانان الثاني والرابع - مع أنه من البعيد عدم اطلاعه على وجوده مع اثباته في تلخيص رجال الكشي الذي تم على يد الشيخ نفسه . كما أن من البعيد عدم اطلاعه على كتابه ، الذي شهد النجاشي في الفهرست به ، مع وجود طريق للنجاشي إليه ، وقد وقع فيه من كان للشيخ طريق إلى جميع كتبه ورواياته كسعد مثلاً .

واما المرحلة الثالثة : فتتميمها يتم بدعوى : أن الاول ، إن رجع إلى أحد الثلاثة فهو المطلوب ، والا فمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة ، أشهر بلا اشكال بمرتبة يصح دعوى انصراف اللفظ إليه .

القرينة الرابعة : ان من لم يوثق من هؤلاء الأربعة شخصان كما تقدم وهما الأول والثاني ، وقد ذكرهما الشيخ في رجاله كما مضى .

فنلاحظ : أولاً : أن الظاهر ان هذين الشخصين اللذين لم يرد توثيقهما بعنوانهما ، أحدهما متحد مع من ذكره الشيخ في فهرسته ، ووثقه ، وهو علي بن الحكم الكوفي ، اذ يلزم من فرض التعدد ، أن يكون الشيخ مهملاً في رجاله مَنْ ذكره في فهرسته ، ووثّقه ونسب له كتاباً ، مع أن رجال الشيخ بطبيعته ، أعم من فهرسته ، لأنه موضوع لمطلق الرواة ، والفهرست موضوع لخصوص المصنفين ، ورجاله متأخر عن فهرسته ، فمن المستبعد أن يكون قد عدل في الرجال عن ذلك الشخص المعروف ، إلى ذكر شخص آخر مجهول ، غير معنون ، وليس له كتاب .

ونلاحظ ثانياً : ان الظاهر ان أحد هذين الشخصين اللذين لم يرد توثيقهما بعنوانها ، متحد مع الأنباري الثقة الذي ذكره الكشي ، وإلا لزم أن يكون الشيخ قد أهمل في رجاله الانباري الذي ذكره الكشي ، ومن المستبعد عدم ذكره في الرجال ، مع وصف الكشي له بأنه لقي من أصحاب الصادق (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير ، مع أن رجال الشيخ مبناه على الاستقصاء ، وهو مطلع على هذا الشخص بحكم احاطته برجال الكشي ، وتلخيصه له واشتمال التلخيص عليه .

وفي هذا الضوء ، ينتج أن الشخصين غير الموثقين بعنوانها ، أحدهما متحد ظاهراً مع الكوفي الثقة ، وأحدهما متحد ظاهراً مع الأنباري الثقة ، فان فرض أن المتحد مع الكوفي مغاير للمتحد مع الأنباري ، ثبتت وثاقة الكل ، وان فرض أن أحدهما متحد مع الكوفي الثقة ، والانباري الثقة ، وبقي الآخر مغايراً للثقتين ، فهنا نحتاج إلى الاستعانة بجزء مما مضى في القرينة الثانية ، فان فرضنا أن المغاير هو علي بن الحكم المطلق ، ضممنا ما مضى من دعوى الانصراف ، وان فرضناه النخعي ، ضممنا ما مضى من القرينة على اتحاد النخعي مع الكوفي الثقة ، أو على اتحاده مع الانباري الثقة .

القرينة الخامسة : أن علي بن الحكم الأنباري ، نفس علي بن الحكم بن الزبير ، لأن الكشي ذكر عن الأول أنه نسيب (أو ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة ، والثاني ذكره النجاشي والشيخ في رجاله بعنوان علي بن الحكم بن الزبير . وهذه القرينة لا تكفي وحدها لاثبات المطلوب ، بل لا بد من ضم شيء مما سبق ، كالقرينة على اتحاد من ذكره النجاشي مع من ترجمه الشيخ في فهرسته ، ودعوى الانصراف حينئذ عن علي بن الحكم المطلق ، على فرض مغايرته لمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة .

وقد يستشهد لوحدة علي بن الحكم بن الزبير الذي ذكره النجاشي ، مع الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ ، بما ذكره الوحيد في التعليقة : من أن الراوي

وكذا ما كان من غير الحيوان ، كالموجود تحت الاحجار عند قتل سيد الشهداء (ع)[1] . ويستثنى من دم الحيوان ، المتخلف في

عمن ذكره الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ ، والراوي عمن ذكره النجاشي شخص واحد ، وهو أحمد بن محمد . ويندفع : بأن الراوي عنه في طريق النجاشي ، هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي ـ والراوي عنه في طريق الشيخ أحمد بن محمد ، على نحو الاطلاق ، ولعله أحمد بن محمد بن عيسى ، بقرينة وقوع الصدوق في طريق الشيخ هذا ، وتصريح الصدوق في مشيخته بأحمد بن محمد بن عيسى في طريقه إلى علي بن الحكم .

وعلى أي حال ، ففيما تقدم كفاية لاثبات حجية روايات علي بن الحكم ، باعتبار اثبات الوحدة ولو بضم الانصراف .

فان قيل : ان الانصراف لا يكفي ، فانه إذا لم تثبت وحدة الجميع ، وفرضنا مغايرة الأول لغيره ، فهذا يعني كون الأول راوياً في الجملة وله روايات ، والعمل بظهور اللفظ الموجب للانصراف إلى غيره في تمام الموارد ، يوجب طرح العلم الاجمالي بوجود روايات له في الجملة ، فيقع التعارض بين الظهورات الانصرافية .

قلنا : لا تعارض . أما أولاً : فلعدم العلم بالتغاير ، وغاية ما في الأمر احتماله . واما ثانياً : فلأنه على فرض التغاير ، لا علم بوجود روايات له في الكتب الأربعة وما بحكمها بالذات . واما ثالثاً : فلاحتمال أن يكون ما نقل عنه داخلاً في ما نقل عن علي بن الحكم بطرق ضعيفة .

وهكذا يتلخص : ان رواية ابن ابي يعفور ، الدالة على طهارة دم البق ، معتبرة وتامة سنداً ودلالة ، فلا اشكال في المسألة .

(١) سوف نتكلم في هذا الفرع ، عند تعرض السيد الماتن (قدس سره) لدم البيضة .

الذبيحة بعد خروج المتعارف ، سواء كان في العروق ، أو في اللحم ، أو في القلب ، أو في الكبد ، فانه طاهر[1] .

---

(١) ويمكن أن يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : قصور مقتضي النجاسة اثباتاً ، بناءاً على ما هو الصحيح ، من عدم ثبوت دليل على نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، كي يكون مرجعاً في حالة الشك .

الثاني : الاجماع ، حيث لم ينقل عن أحد الاشكال في هذا الحكم ، وانما استفاض دعوى الاجماع عليه في كلماتهم .

وهذا الاجماع بصيغته الفتوائية ، حاله حال الاجماع المتقدم في دم ما لا نفس له ، من حيث ورود تلك المناقشات عليه ، غير أنه بالامكان صياغته في المقام ، بارجاعه إلى الارتكاز وعمل أصحاب الأئمة (ع) ، ومن بعدهم من المسلمين إلى زماننا هذا . فان هذا البناء العملي والقولي الموروث على معاملة الدم المتخلف معاملة الطاهر ، مع عدم ورود أسئلة عنه في الروايات ، رغم كثرة ابتلاء الناس والرواة بالمسألة ، وكونهم قد سألوا الأئمة (ع) ، عن أشياء أقل أهمية في حياتهم اليومية فأقول : إن مثل هذا الاجماع القولي والعملي ، كاشف عن وضوح الطهارة في أذهان المتشرعة من أصحاب الأئمة (ع) ، اذ احتمال غفلتهم عنه موضوعاً أو حكماً ، ينفيه كون الدم المتخلف محل ابتلائهم في حياتهم اليومية كثيراً ، وكون حكم نجاسة الدم مركوزة في الجملة في أذهانهم . وافتراض أنهم سألوا عنها وأفتاهم المعصوم عليه السلام بالنجاسة ، ومع ذلك لم يصل إلينا كلامه ، ينفيه أن شيوع الابتلاء بها ، يستلزم تظافر نقل الحكم بالنجاسة لو كان ، وتأكيد الأئمة عليهم السلام ، والرواة على ترسيخه في ذهن المتشرعة من أصحابهم . فلا يبقى إلا أن يكون ذلك باعتبار موافقة المعصومين (ع) ، مع ما هو مقتضى الطبع العقلائي والأولي ، من عدم

استقـذار ما يتخلف في الـذبائـح ، بعد خـروج المتعارف الكـاشف عن طهارتـه شرعاً . وكون الطهارة على وفق الطبع الأوّلي ، مع عدم وجـود ردع عنها ، هـو الذي يفسر لنـا عدم وقـوع السؤال من الرواة عن طهـارته كثيـراً ، وعدم تـوافر الدواعي على نقلها كذلك .

ثم ان المدرك على الطهارة ، لو كان هذا الوجه ، فلا بد من الاقتصار فيه عـلى القدر المتيقن ، بـاعتباره دليـلاً لبياً ، فـلا يمكن الرجـوع إليه كلما شـك في طهـارة دم متخلف ، خلافاً للحـال على الـوجه الأول . وهـذا من الفوارق بـين الوجهين ، وان كان يغلب على الـظن دخول تمـام مراتب التخلف في الاجمـاع ، فلا يبقى فرق بين الوجهين على مستوى التطبيق .

الثالث : التمسك بما دل على حلية الحيوان بعد التذكيـة ، إما بتقـريب : أنـه شامـل باطـلاقه لكـل جزء من أجـزاء الحيوان بعـد التذكيـة ، ومنهـا الـدم المتخلف ، ولازم حليته طهارته . وإما بتقريب : أن اللحوم المـذكّاة ، لا تنفـك عند استعمالها عادة عن دماء متخلفة فيهـا ، اذ تفكيك اللحم وغسله إلى درجـة تخـرج منه كـل الدمـاء المتخلفة ، أمـر على خـلاف العـادة العـرفيـة ، فبـدلالـة الاقتضاء هذه تثبت حلية الدم في اللحم أيضاً .

ويرد على التقريب الأول : أن دليل الحلية ، ينفي الحرمة بملاك الميتـة بعد حصول التذكية ، فلا يمكن التمسك به لنفي الحـرمة الثـابتة بمـلاك الدمّيـة ، أو البولية ، أو غيرهما ، كما هو المطلوب في المقام .

وأما التقريب الثاني : فيمكن أن يناقش فيه بأحد وجهين :

الأول : مـا ذكـره المحقق الخـونسـاري (رحمـه الله) ، من أن غـايـة مـا تستدعيه المـلازمة الخـارجية ، أن يكـون الدم المنـدك مع اللحم ، والمغمـور بين طياته حـلالاً ، واما الـدم المتخلف بعد خـروجه فـلا ، فيرجـع فيه إلى أطـلاق النجاسة .

وهـذه المناقشـة غير تـامة ، كـما أفـاده المحقق الهمـداني (رحمه الله) ، اذ الغـالب خروج شيء من الـدماء المتخلفـة ولو قليـلاً بعـد الـطبـخ ، فلو التـزم بنجاسته بعد الخروج ، لنجّس الأطعمة ، ولا يمكن أن يقصد من تجويز الأكـل تجويزه بشرط عدم الطبخ .

الثـاني : أن مثل هـذه الدلالـة لا تشمل أكـثر مما يعتـاد وجوده من الـدم المتخلف مع اللحم ، فلا يعم مثل الدم الكثير المتخلف في باطن الذبيحة .

وهـذا النقاش ، لا دافـع له الا دعـوى : عدم الفـرق عـرفـاً في الـدمـاء المتخلفـة ، بين مـا يتخلّف في الباطن ، ومـا يندك في جـوف اللحم الذي يمكن اخراجه عنه بالعصر ونحوه ، فلو تم ارتكاز عدم الفرق ، تم هذا الوجه لاثبات طهارة الدم المتخلف باطلاقه .

الـرابع : قـوله تعـالى : ﴿ قل لا أجـد فيما أوحي إلي محـرماً عـلى طـاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً . . . ﴾ .

حيث يستدل به على اختصاص الحـرمة بـالدم المسفـوح ، فان فسـر ذلك بـالدم الخـارج حال الـذبح ، فـالـدم غـير المسفـوح يشمـل المتخلف حتى بعـد خروجه ، وان فسر بالدم المنصب من العرق ، فيختص غـير المسفوح بـالمتخلف غير الخارج من العرق ، وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة .

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال :

الاعتراض الأول : تقديم اطلاق آية التحريم في قوله تعالى : ﴿ حُـرِّمَتْ عليكـم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ ، عليهـا ، حيث لا يعلم بورودهـا قبل تلك الآية كي تخصص بالمسفوح ، ان لم يدع الاطمئنان بتأخر آية التحريم ، لورودها في سـورة المائـدة التي هي آخر سـورة نـزلت ، وتـلك الأيـة في سـورة الانعـام المكيـة ، ومـع العلم بتـأخـر آيـة التحـريم ، او احتمـال ذلـك ، يكـون المتبـع إطلاقها ، فان المورد وان كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الاطلاق الازماني في آية الانعام ، او التخصيص ورفع اليد عن الاطلاق الافـرادي في آية

التحريم ، الا انه في خصوص المقام ، لا يوجد اطلاق ازماني لآية الانعام المتقدمة جزماً او احتمالاً ، لانها لا تنفي وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين ، وانما تنفي وجدانه فيما اوحي إلى النبي (ص) إلى ذلك الحين ، فلا ينافي ان يوحى إليه بعد ذلك محرم آخر ، فلا معارض لاطلاق آية التحريم . هذا على تقدير احراز تأخرها ، واما مع الشك في التقدم والتأخر ، فيكون من موارد الشك في وجود المخصص لإطلاقه ، التي يكون الاصل فيها عدم المخصص وحجية العموم .

وبهذا ظهر ، ان اطلاق الروايات الدالة على نجاسة الدم - لو تم - ، ايضاً يكون مقدماً على آية الانعام ، لانها لا اطلاق ازماني لها ، وانما كنا نحكم بمضمون الآية لولا الدليل ، بمقتضى الاستصحاب .

غير ان هذا البيان موقوف ، على ان لا نعمل بصحيحة محمد بن مسلم ، عن ابي جعفر (ع) اذ قال : « ليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه . . . ثم قرأ هذه الآية : فقل لا أجد فيما اوحي إلي . . . »[1] . وهي صريحة في امضاء نفي الآية لمحرم اخر غير ما ذكر فيها إلى الابد ، فتكون دالة على نفوذ مدلول الآية وبقائه ، الذي يستدعي تخصيص آية التحريم بالدم المسفوح بمقتضى الحصر .

ولكن العمل بهذه الصحيحة مشكل ، اذ لا يوجد فقيه يفتي بانحصار المحرمات فيما ذكرته الآية الشريفة ، فلا بد وان تحمل الرواية على محامل التقية ، وموافقة العامة ، بعد إباء سياقها عن التخصيص .

الاعتراض الثاني : دعوى عدم دلالة الاية في نفسها على حلية الدم المتخلف ، إذ لا موجب له إلا توصيف الدم بالمسفوح ، والوصف خال عن المفهوم على ما قرر في محله .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من ابواب الا لمعمة المحرمة .

نعم اذا رجع دم المذبح إلى الجوف لِـرَدِّ النَفْسَ ، أو لكون رأس الذبيحة في علو كان نجساً[١] .

وهذا الاعتراض يمكن أن يجاب عليه : تارة : بأن الوصف يدل على المفهوم الجزئي ، وأن الحكم غير ثابت في بعض موارد فقدان الوصف على الاقل ، كما حققناه في محله . وعندئذ يمكن دعوى : تعيين ذلك في الدم المتخلف بالارتكاز العرفي ، أو لأنه القدر المتيقن .

وأخرى : بأنا نتمسك بسياق الحصر في الآية ، حيث نفى وجود محرم غير ما ذكر .

لا يقال : من المحتمل قوياً ، أن يكون الحصر في الآية إضافي بالنسبة إلى ما كان يتخيل في ذلك العصر حرمته ، وليس حصراً حقيقياً ، إذ ما أكثر المحرمات الثابتة جملة منها بالقطع واليقين .

فإنه يقال : ـ هذا لو سلّم ، ولم يعمل برواية محمد بن مسلم المتقدمة ـ ، يرد عليه : أن الدم غير المسفوح ، داخل فيما يضاف إليه الحصر ، بقرينة ذكره الدم مقيداً بالمسفوحية .

وهكذا يتلخص : أن الاستدلال بالآية الكريمة على طهارة المتخلف غير مفيد ، لأنه لو تم اطلاق يدل على النجاسة قدم عليها بقاءاً ، وإلا كفانا عدم تمامة المقتضي للنجاسة .

(١) الدم المتخلف بالعناية تارة : يكون برجوعه إلى الداخل بعد خروجه ، كما لو رد الحيوان نفسه فرجع قسم من الدم إلى الجوف . وأخرى بالمنع عن خروجه من أول الأمر ، كما لو سد المذبح ، أو كان رأس الحيوان عالياً فتخلف مقدار من الدم كان مقتضى الطبع خروجه . وفي كلا القسمين تارة : نفترض تمامية المقتضي للنجاسة بحسب مقام الاثبات في نفسه ، وإنما خرجنا في

المتخلف لمقيد ، وأخرى : نفترض قصور المقتضي لدليل النجاسة في نفسه .

أما على التقدير الأول : فلا بد وأن ننظر إلى المقيد ، ليرى هل يشمل المتخلف بالعناية أم لا ؟ .

ولا إشكال في عدم شموله للمقام لو كان هو الاجماع ، أو دلالة الاقتضاء في روايات جواز أكل الذبيحة ، لعدم الاجماع في المقام ، إن لم يدع الاجماع على العدم ، وعدم تمامية دلالة الاقتضاء لغير المتعارف تخلفه وهو المتخلف بالطبع .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة ، فشمول مفهومها للقسم الأول من التخلف ، أعني الرجوع بعد الخروج واضح العدم ، لصدق الدم المسفوح عليه بعد خروجه من الذبيحة ، ولو رجع بعد ذلك ، إذ لا يراد بالمسفوح ، ما يبقى مسفوحاً وخارجاً عن الذبيحة ، إلى الأبد .

وأما شمولها للقسم الثاني وعدمه ، فمبني على أن يراد بالمسفوح ما خرج فعلاً ، وأما لو أريد به ما من شأنه الخروج ، فأيضاً يكون المتخلف بالعناية داخلاً في منطوقها لا المفهوم .

وأما على تقدير القول بعدم تمامية الاطلاق في دليل النجاسة في نفسه ، كما تقدم اختياره ، فقد يقال به أيضاً في المتخلف بعد الرجوع ، فضلاً عما لم يخرج أصلاً .

وفيه : **أولاً** : تمامية المقتضي بالارتكاز القاضي بعدم الفرق بينه وبين الدم الخارج غير الراجع ، حيث لا يرى العرف بينهما فرقاً إلا من ناحية موضع التجمع ومكانه ، وهو ليس بمفرق .

وثانياً : لو أنكرنا الارتكاز المذكور ، وفرضنا احتمال العرف دخل الرجوع في الطهارة ، فلا أقل من ارتكاز أن دخالته ليست بنحو الشرط المتأخر لطهارة الراجع من أول الأمر ، فإنه لا فرق عرفاً في الدم الخارج بالفعل حين

ويشترط في طهارة المتخلّف ، ان يكون مما يؤكل لحمه على الاحوط ، فالمتخلف من غير المأكول نجس على الاحوط[1] .

خروجه ، بين ما سوف يرجع وما لا يرجع جزماً ، فاحتمال دخالة الرجوع في طهارة المتخلف لو كان ، فهو من باب كون تخلفه بعد رجوعه موجباً لارتفاع نجاسته ، ومن الواضح ، أنه على هذا التقدير ، يكون المرجع هو استصحاب النجاسة الثابتة قبل الرجوع .

نعم ، هذا البيان مخصوص بالمتخلف بعد الخروج ، ولا يجري على المتخلف بالعناية من دون خروج ، غير أن الارتكاز الأول كاف للحكم بالنجاسة فيه أيضاً .

(١) اختصاص الطهارة بالمتخلف في الذبيحة المأكولة ، أو شمولها للمتخلف في الذبيحة من غير المأكول ، فضلاً عن المتخلف في العضو غير المأكول ، كالطحال ، مبتن على مدارك الحكم بطهارة الدم المتخلف .

فإذا كان المدرك ، قصور اطلاق دليل النجاسة في نفسه ، فهو جار في الموردين أيضاً . ولو كان المدرك هو الاجماع القولي على الطهارة ، فمن الواضح اختصاصه بالمتخلف من ذبيحة مأكولة ، وفي عضوها المأكول ، لأنه مورد الاجماع . ولو كان المدرك هو الاجماع بصيغته العملية الارتكازية ، فلا يبعد دعوى : التفصيل بين المتخلف في عضو غير مأكول من ذبيحة مأكولة فتشمله السيرة ، وبين المتخلف في ذبيحة غير مأكولة فلا علم بشمولها .

ولو كان المدرك دلالة الاقتضاء في أدلة تجويز أكل الذبيحة ، فمن الواضح اختصاصها بما يتخلف في العضو المأكول ، لأنه الذي جوز أكله .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة ، فلو التزمنا بحرمة شرب الدم من غير المأكول ، كحرمة نفسه ، فالحليّة الثابتة في الآية مخصصة لا محالة ، ومعه لا

(مسألة ـ ١) العلقة المستحيلة من المني نجسة ، من انسان كان أو من غيره ، حتى العلقة في البيض ، والاحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض[1] . لكن إذا كانت في الصفار وعليه جلده ، لا ينجس معه البياض ، الا اذا تمزقت الجلدة .

يمكن التمسك بلازمها وهي الطهارة ، وإلا فتشمله الآية ، وتثبت فيه الطهارة أيضاً .

وحيث ان الصحيح عندنا هو المدرك الأول ، فالمتجه هو الحكم بالطهارة في الموردين معاً ، لولا شبهة الاجماع المدعى من قبل غير واحد من الأصحاب على النجاسة ، المقتضي للاحتياط .

(١) الدم تارة : لا يكون منسوباً إلى الحيوان بوجه ، كالدم المصنوع كيمياوياً ، أو بالاعجاز ، وأخرى : ينتسب إلى الحيوان بمجرد كونه مظروفاً بالواسطة له ، كنقطة الدم الموجودة في البيض . وثالثة : ينتسب إليه مضافاً إلى هذه الظرفية ، بكونه مبدأ لنشوء الحيوان ، كالعلقة في البيض ، ورابعة : ينتسب إليه مضافاً إلى المبدئية ، بكونه مظروفاً للحيوان مباشرة ، كالعلقة المستحيلة من المني في الانسان أو الحيوان . ولا شك في أن هذه الأقسام مترتبة في خفاء الحكم بالنجاسة فيها .

فالقسم الأول : اخفى الأقسام ، لوضوح أن الحكم بنجاسته يتوقف : **أولاً** : على ثبوت مطلق يدل على نجاسة الدم بعنوانه ، وقد عرفت عدمه . **وثانياً** : على عدم احتمال تقوُّم مفهوم الدم عرفاً بالاضافة إلى الحيوان ، وإلا لم ينفع الاطلاق . **وثالثاً** : ـ بعد افتراض سعة المفهوم ـ ، على عدم الانصراف عن هذا النحو من الدم ، لا لمجرد ندرته ، حتى ينتقض بدم حيوان يخلق بالمعجزة ، فإنه في الندرة كالدم المخلوق بالاعجاز ، بل بضم مناسبات الحكم

(مسألة ـ ٢) المتخلف في الذبيحة وان كان طاهراً ولكنه حرام ، الا ما كان في اللحم مما يعد جزءاً منه[1] .

والموضوع ، التي تقتضي ارتكازاً تساوي نسبة النجاسة إلى دم الحيوان الطبيعي ودم الحيوان الاعجازي ، ولا تقضي مثل ذلك في دم الحيوان مع الدم المخلوق إعجازاً .

وأما القسم الثاني : فهو يتوقف على الأمر الأول فقط ، لوضوح صدق الدم عرفاً وانصرافاً عليه ، فلو تم مطلق يقتضي نجاسة الدم يشمله . وأما لو لم يتم دليل إلا على نجاسة دم الحيوان بهذا العنوان ، فقد يستظهر من الاضافة الجزئية الفعلية ، وقد يستظهر ما يعم الجزئية الشأنية المنطبقة على العلقة ، وقد يستظهر عدم اختصاص الاضافة بالجزئية ، وشمولها لعلاقة الظرفية أيضاً ، ويتوقف شمول الدليل حينئذ للقسم الثاني على الاستظهار الثالث ، مع عناية شمول الظرفية للظرفية بالواسطة .

وأما القسم الثالث : فلا شك في شمول المطلق له لو كان ، واما مع اختصاص دليل النجاسة بدم الحيوان ، فيتوقف الشمول على نكتة الشمول للقسم الثاني ، أو على استظهار ما يعم الجزئية الشأنية .

وأما القسم الرابع : فهو مشمول للمطلق لو كان ، والدليل نجاسة دم الحيوان على غير الاستظهار الأول من الاستظهارات الثلاثة المتقدمة .

ومن مجموع ما ذكرناه ، ظهر أن للمنع عن نجاسة تمام الأقسام الأربعة مجالاً ، خصوصاً القسم الأول ، فانا لا نسلم بوجود مطلق يدل على نجاسة كل دم ، أو على نجاسة دم كل حيوان ، ولو سلّم ، فلا يشمل تمام الأقسام المذكورة على التفصيل الذي أوضحناه .

(١) لا شك في حلية ما يعتبر من الدم تابعاً للحم ، وإن لم يكن مستهلكاً

(مسألة ـ ٣) الدم الابيض ، اذا فرض العلم بكونه دماً ، نجس ، كما في خبر فَصْد العسكري صلوات الله عليه ، وكذا اذا صبّ عليه دواء غيرّ لونه إلى البياض[1] .

فيه حقيقة بالنظر العرفي ، وذلك للسيرة القطعية التي يستكشف بها تخصيص أدلة حرمة الدم ، والدلالة الالتزامية العرفية لدليل حلية الذبيحة بالتذكية ، مضافاً إلى مفهوم الوصف في قوله تعالى : ﴿ دماً مسفوحاً ﴾ ، بناءاً على دلالة مفهوم الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في الجملة ، وكون الانتفاء في مثل المقام ، هو القدر المتيقن من تلك القضية المهملة ، وعدم تقديم اطلاق تحريم الدم في الآية الأخرى ، على تفصيل تقدم عند البحث عن طهارة الدم المتخلف .

وأما ما لا يعد تابعاً كذلك فهو حرام ، لشمول اطلاقات الحرمة له ، وعدم وجود المخصص ، لعدم انعقاد السيرة على حلّيته ، وعدم إمكان إثبات حلّيته بمفهوم الوصف المشار إليه آنفاً ، لأنه لو تم ، فهو قضية مهملة لا إطلاق فيها ، والمتيقن منها الدم التابع . مضافاً إلى إمكان دعوى : كونه مسفوحاً ، وعدم اختصاص المسفوح بالمنصبِّ حين الذبح خاصة ، كما أن دليل حلية الحيوان بالتذكية ، لا يقتضي بالالتزام حلية الدم غير التابع كما هو واضح .

وأما دعوى : الاستدلال على حلية الدم المتخلف مطلقاً ، بحصر محرمات الذبيحة في الروايات بأمور ليس الدم منها ، كما عن صاحب الحدائق (قدس سره) ، فغريبة ، لاشتمال روايات محرمات الذبيحة على الدم أيضاً ، كرواية ابراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي الحسن (ع) وغيرها ، كما يظهر بالمراجعة . وعليه فما في المتن هو الصحيح .

(١) الدم تارة : يصبح أبيض بسبب خارجي عارض كالصبغ ، وأخرى

(مسألة ـ ٤) الدم الذي قد يوجد في اللَّبَن عند الحلب ، نجس ومنجس للّبن(١) .

(مسألة ـ ٥) الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح ، ويكون

يكون أبيض بحسب تكونه . أما الأول : فلا إشكال في نجاسته ، إما لاستصحاب نجاسته ، وإما للتمسك بالاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم لو كان ، لوضوح عدم خروجه عن كونه دماً بذلك . وإما للتمسك بغير المطلق من أدلة نجاسة الدم ، بعد مساعدة العرف على التعدي ، لاقتضاء الارتكاز العرفي إلغاء مثل هذه الخصوصية .

وأما الثاني : فإن كان على نحو لا يصدق عليه الدم عرفاً ، فلا إشكال في عدم شمول دليل النجاسة له . وإن كان مصداقاً للدم عرفاً ، فشمول الدليل له مبني ، إما على وجود الاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم ، أو على إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي ، وكلاهما غير ثابت . وإن شك في مصداقيته للدم عرفاً بنحو الشبهة المفهومية ، فلا مجال لاجراء استصحاب الدمية فيه ولو فرضت له حالة سابقة كذلك ، أما بناءاً على إنكار اطلاق في الدليل الاجتهادي للنجاسة فواضح ، وأما بناءاً على ثبوت الاطلاق في مثل رواية عمّار ، فلعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية ، كما لا يجري حينئذ استصحاب النجاسة ، لعدم العلم بالنجاسة السابقة لكي تستصحب ، فإن دليل نجاسة الدم ، لا يشمل الدم في داخل جسم الانسان ، فلا بأس بالحكم بطهارته ما لم يقم إجماع تعبدي على النجاسة في مثله .

(١) سواء نشأ عن ضغط في الحلب مع ضعف الحيوان ، أو عن جرح في الباطن أو غير ذلك ، فإنه نجس باعتباره دماً مسفوحاً عرفاً ، وداخلاً في القضية المتيقنة من دليل النجاسة ، ولو لم نقل بوجود اطلاق شامل فيه ، لوضوح عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي ، بين الأسباب المؤدية إلى ظهور الدم .

ذكاته بذكاة امه ، تمام دمه طاهر ، ولكنه لا يخلو من اشكال (١) .

---

(١) وتحقيق الكلام في ذلك يقع تارة : بعد البناء على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم . وأخرى : مع إنكار ذلك .

فعلى الأول : يكون الاطلاق شاملاً لمحل الكلام ، ومقتضياً لنجاسة المسفوح من دم الجنين ، فنحتاج للحكم بطهارته إلى مقيد . والمقيدات السابقة التي أخرجت الدم المتخلف في الذبيحة عن الاطلاق ، قاصرة عن إخراج مطلق دم الجنين بما فيه المسفوح منه ، أما الاجماع الفتوائي ، فدليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقن . وأما السيرة من المتشرعة فغير معلومة هنا ، إذ يحتمل كون العادة جارية في مقام الاستفادة من الجنين ، على ذبحه وخروج مقدار من دمه .

وأما قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ ، بناءاً على تمامية الاستدلال به ، فلا يمكن الاستدلال به في المقام ، إذ مع ذبح الجنين ، يصدق عنوان المسفوح على المقدار الذي يخرج ، فكيف نحكم بطهارة الكل .

وأما ما دل على جواز أكل الذبيحة بالتذكية ، الدال التزاماً على طهارة الدم المتخلف ، فلا يدل بالالتزام على طهارة تمام دم الجنين في المقام ، إذ لا يلزم من نجاسة ما يخرج منه عادة بالذبح ، تعذر الاستفادة منه إلا بعناية غير عرفية ، كما كان يلزم ذلك من نجاسة المتخلف .

وقد يقرّب الحكم بطهارة مطلق دم الجنين بوجه مختص بالمقام ، وبيانه : أن قوله : ﴿ ذكاة الجنين ذكاة أمه ﴾ ، دل على أن الجنين كأنه ذبح وذكّي ، فيضم إلى دليل أن ما بقي في المذبوح طاهر ، فيكون الأول موسعاً لموضوع الثاني وحاكماً عليه .

وفيه : **أولاً** : أن ذلك يتوقف على أن يكون التنزيل في الدليل الأول الحاكم بلحاظ تمام الآثار ، لا منصرفاً إلى الحلية فقط . **وثانياً** : أن موضوع

(مسألة ـ ٦) الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد ، في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال ، وإن كان لا يخلو عن وجه . واما ما خرج منه فلا اشكال في نجاسته(١) .

(مسألة ـ ٧) الدم المشكوك في كونه من الحيوان أوْلاً محكوم بالطهارة . كما ان الشيء الاحمر الذي يشك في انه دم ام لا كذلك . وكذا اذا علم انه من الحيوان الفلاني ، ولكن لا يعلم انه مما له نفس

الدليل المحكوم ، مركّب من الذبح وكون الدم متخلفاً ، ومجرد تنزيل ذبح الجنين لا يكفي ، بل لا بد أن ينزّل أيضاً دم أمه منزلة دمه ، على نحو يصدق على دم الجنين أنه دم متخلف بلحاظ ما خرج من دم الأم .

وعلى الثاني : لا بد في التعدي من القدر المتيقن للدليل على النجاسة ، من الجزم بعدم الفرق فقهياً أو ارتكازاً ، عدمه عرفاً ، وقد قلنا فيما سبق . أن الدم المتخلف بالقسر ، حاله حال الدم المسفوح ارتكازاً ، لكن المقام يختلف إلى حد ما عن ذلك ، لأن القسر هنا طبيعي لا عنائي ، فالجزم بالتعدي لا يخلو من اشكال .

(١) لا إشكال في أن المقدار الخارج بآلة الصيد دم مسفوح ، وداخل في المتيقن من دليل النجاسة . وأما الباقي ، فهل يحكم بطهارته ، أو يقال بأن طهارته منوطة بالتخلف عند فتح المجرى الطبيعي بالذبح ، ولا يكفي التخلف عن الخروج من الفتحة التي توجدها آلة الصيد ؟ .

الظاهر هو الطهارة ، أما بناءاً على عدم الالتزام بوجود اطلاق في دليل النجاسة فواضح ، وأما بناءاً على تمامية الاطلاق ، فللزوم الخروج عنه ، لأن لازمه تعين ذبح الصيد في مقام الاستفادة منه ، إذ بدون ذلك لا يحكم بطهارة المتخلف ، فيتعذر أكله إلا بعنايات غير عرفية ، ومن الواضح ، قيام السيرة على

أوّلا ، كـدم الحيـة والتمسـاح . وكـذا اذا لم يعلم انـه دم شـاة أو سمك[1] .

عدم الذبح ، فالمتعين الحكم بطهارة المتخلف .

(١) تتلخص هذه المسألة في فروع أربعة :

الفرع الأول : انه إذا شك في كون شيء دماً أم لا ، فهو محكوم بالطهارة . ولا اشكال في عدم ترتيب آثار النجاسة عليه . الا أن الكلام في تخريج ذلك على ضوء الأصول المؤمّنة ، اذ قد يقرب ذلك بعدة وجوه :

أحدها : التمسك بأصالة الطهارة . وهو موقوف على تمامية عموم في دليلها يشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية . وقد تقدم تفصيل الكلام عن ذلك ، في موضع سابق من هذا الشرح .

ثانيها : التمسك بالاستصحاب الحكمي ، وذلك : إما بإجراء استصحاب عدم جعل النجاسة له ، فيما إذا كانت الشبهة مفهومية ، لرجوعها إلى الشك في الجعل الزائد . وإما باجراء استصحاب الطهارة المتيقنة في زمان ما لهذا المائع المشكوك ، حتى على تقدير كونه دماً ، لأن الدم ما دام في الباطن طاهر ، فنستصحب تلك الطهارة . وإما بإجراء استصحاب العدم الأزلي للنجاسة المجعولة ، الجاري في موارد الشبهة الموضوعية ، فيما إذا سلّم بأن الدم منذ يوجد في الباطن نجس ، فإن فعلية هذه النجاسة ، مسبوقة بالعدم الأزلي ، الثابت قبل وجود الموضوع ، فيستصحب .

اما الاستصحاب الاول : فلا يتم في الشبهات الموضوعية ، لان الشك فيها انما هو في مرحلة الانحلال ، وتطبيق الكبرى على صغرياتها ، وليس شكاً في سعة الكبرى وحدود جعلها .

واما الاستصحاب الثاني : فلا يتم ، حتى لو قيل بطهارة الدم في الباطن ، لان طهارته انما يقال بها ، لقصور دليل نجاسة الدم لشمول الباطن ،

فيرجع في الدم الباطن إلى قاعدة الطهارة . فإن اريد بالاستصحاب ، استصحاب الطهارة الواقعية ، فهي غير محرزة ثبوتاً ، وان اريد استصحاب الطهارة الثابتة ولو بالاصل ، فلا معنى لذلك ، مع امكان الرجوع إلى دليل الاصل ابتداءاً ، لاثبات الطهارة الظاهرية .

واما الاستصحاب الثالث : فقد يلاحظ عليه ، انه مبني على مقايسة نجاسة الدم بالاحكام التكليفية ، كوجوب الحج على المستطيع ، فكما ان فعلية وجوب الحج تابعة لوجود المستطيع خارجاً ، كذلك فعلية النجاسة تابعة لوجود الدم خارجاً ، فيكون لها عدم ازلي بعدم الدم . مع ان وصف القذارة لشيء في نظر العرف ، يختلف عن وصف الوجوب على المستطيع ، حيث انه لا يتعقل الوجوب على المستطيع الا بعد وجوده ، فينحل الجعل إلى قضية شرطية مؤداها : لو وجد مستطيع لوجب عليه الحج ، وبذلك تكون فعلية الوجوب تابعة لفعلية وجود الشرط . ولكنه يتعقل كون الشيء قذراً في نفسه بحيث يكون وجوده وجوداً للقذر ، لا انه بعد الوجود يوصف بالقذارة . فجعل النجاسة للدم ، لا ينحل إلى قضية شرطية موازية ، بمعنى انه إذا وجد الدم كان قذراً ، بل إلى قضية مفادها : إذا كان الشيء دماً فهو قذر ، وكون الدم دماً لا يتوقف على وجوده ، وهذا يعني ان المجعول فعلي بنفس الجعل ، دون توقف على وجود الموضوع . ويترتب على ذلك : ان المستصحب هو عدم المجعول الثابت بعدم الجعل ، لا عدمه الازلي الثابت بعدم وجود الموضوع .

ثالثها : التمسك بالاستصحاب الموضوعي ، فيما إذا كانت الشبهة موضوعية لا مفهومية ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل . وذلك باجراء استصحاب العدم الازلي ، لدمّية المائع المشكوك الثابت قبل وجوده .

وقد يقال : باجراء استصحاب عدم كونه دماً ، ولو بني على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان مادة هذا المائع لم تكن دماً في زمان يقيناً ، فيستصحب ذلك .

وفيه : ان هذا مبني على جريان الاستصحاب في موارد الشك في

الإستحالة ، لان المقام منه ، حيث ان تحول الغذاء إلى دم ، يعتبر استحالة عرفاً ، وهو لا يجري ، على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث المطهرات .

وقد يقال : بعدم جريان الاستصحاب لنفي دَميّة المائع ، ولو قيل بإجراء الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، لأن الدّمية من الخصائص الذاتية لا العرضية ، والخصوصيات الذاتية لا يقين بعدمها أصلاً ، لأن ثبوت الشيء لذاته ضروري ، بقطع النظر عن وجوده .

وتفصيل الحال في ذلك . ان الحكم بالنجاسة ، ان كان بحسب الفهم العرفي ، حكماً مترتباً على الوجود الخارجي للدم ، فمن الواضح ، ان هذا الوجود لم يكن قبل تحققه وجوداً للدم ، فيستصحب العدم الازلي لذلك . وان كانت النجاسة بحسب الفهم العرفي ، حكماً لذات الدم في نفسه بقطع النظر عن وجوده وعدمه ، بنحو يرى العرف ان الوجود يطرء على ما هو موصوف بالقذارة ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم دمية ذات المائع المشكوك ، لان المائع إذا كان دماً ، فلا انفكاك بين فرض ذاته وفرض الدمّية ، كما هو واضح .

الفرع الثاني : انه إذا علم بكونه دماً ، وشك في كونه من الحيوان أو غيره ، فهو محكوم بعدم النجاسة ، إما لاصالة الطهارة ، او للاستصحاب الحكمي ، او للاستصحاب الموضوعي .

اما الاول : فالكلام فيه كما تقدم في الفرع السابق .

واما الثاني : فهو تام بالبيان المتقدم .

ولا يرد عليه : ان الشبهة اذا كانت مفهومية ـ كما إذا شك في ان دم البيضة هل يصدق عليها عنوان دم الحيوان ـ ، كان المقام من موارد التمسك بعموم دليل نجاسة الدم ، اذ يدور امر المخصص له المخرج لدم غير الحيوان ، بين الاقل والاكثر ، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب .

ووجه عدم الورود : ان اختصاص النجاسة بدم الحيوان ، ليس من باب

التخصيص ، ليتمسك بالعام في موارد الشك ، بل لقصور دليل النجاسة من اول الامر .

واما الثالث : اي استصحاب عدم كون الدم من حيوان ، فيرد عليه : ان الدم الذي لا يكون من حيوان ، لم تثبت طهارته بدليل اجتهادي ، ليتنقح موضوعه بالاستصحاب ، وانما ثبتت طهارته بقاعدة الطهارة بعد قصور دليل النجاسة ، فلا بد من الرجوع إليها ابتداءاً ، كما اشرنا إلى نظير ذلك في الفرع السابق .

الفرع الثالث : انه إذا علم بكونه دم حيوان معين ، وشك في ان هذا الحيوان ذو نفس سائلة فهو محكوم بالطهارة .

وتفصيل ذلك : ان الشبهة تارة : مفهومية ، واخرى : مصداقية .

فعلى الاول : ان بني على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم ، وان طهارة دم ما لا نفس له مستندة إلى التخصيص المنفصل ، تعين التمسك بالمطلق لاثبات النجاسة ، ولا تصل النوبة إلى الاصول . وان بني على عدم وجود اطلاق ، وان طهارة ما لا نفس له مستندة إلى قصور المقتضي ، فلا بأس باجراء اصالة الطهارة والاستصحاب الحكمي على ما تقدم ، دون الاستصحاب الموضوعي ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل .

وعلى الثاني : يرجع إلى القاعدة ، والى الاستصحاب الحكمي . وقد يتمسك بالاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة ، بنحو العدم الازلي ، ولكنه مشكل ، لان دم ماله نفس سائله ، ان كان مورداً للدليل الاجتهادي على الطهارة ، فلا بأس بالاستصحاب الموضوعي لتنقيح موضوع هذه الطهارة ، او نفي موضوع النجاسة ، واما إذا كان نفي النجاسة عن دم ماله نفس على اطلاقه ، ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع إلى الاصل ، فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعي

فاذا رأى في ثوبه دماً لا يدري انه منه او من البق او البرغوث ، يحكم بالطهارة[١] .

للنجاسة ، بل لا بد من الانتهاء مع ذلك إلى القاعدة ، ومعه يلغو اجراء الاستصحاب .

الفرع الرابع : انه إذا علم بكونه دم حيوان مردد بين السمك الذي لا نفس له والدجاج الذي له نفس . والحال فيه : من حيث الرجوع إلى القاعدة او الاستصحاب الحكمي كما تقدم .

واما من حيث الاستصحاب الموضوعي ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم كون الحيوان المنسوب إليه هذا الدم ذا نفس سائلة ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، لان ذات ذاك الحيوان ، إما مقطوع الاتصاف بهذا الوصف ، او مقطوع الاتصاف بعدمه .

وقد يتمسك ـ كما عن السيد الاستاذ ـ ، باستصحاب عدم كون الدم دم حيوان ذي نفس سائلة . ولكن يرد عليه : ان الموضوع للحكم بالنجاسة ، هو دم الحيوان ذي النفس السائلة، فإذا أخذ هذا الموضوع بنحو التقييد، أمكن إجراء الاستصحاب المذكور ، واذا اخذ الموضوع بنحو التركيب ـ كما هو المستظهر في سائر الموارد ـ ، كان الموضوع مركّباً من دم حيوان وكون الحيوان ذا نفس سائلة ، والأصل حينئذ ، لا بد م اجرائه في ذات الجزء الذي تتم فيه أركانه ، لا في المجموع بما هو مجموع ، لأنه خلف التركيب ، ومن الواضح ، ان الجزء الأول مقطوع الثبوت ، والجزء الثاني لا يمكن استصحاب عدمه ، لأنه من استصحاب الفرد المردد كما تقدم .

(١) التحقيق : هو الفرق بين تردد الدم بين كونه دم انسان أو دم سمك ، وتردده بين كونه دم انسان أو دم برغوث أو نحوه من الحيوانات التي

واما الدم المتخلف في الذبيحة ، اذا شك في انه من القسم الطاهر او النجس ، فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب ، وان كان لا يخلو عن اشكال . ويحتمل التفصيل : بين ما اذا كان الشك من جهة احتمال رد النَّفَس ، فيحكم بالطهارة ، لأصالة عدم الرد ، وبين ما اذا كان لأجل احتمال كون رأسه على علو ، فيحكم بالنجاسة ، عملاً باصالة عدم خروج المقدار المتعارف(١) .

ليس لها دم بالأصالة .

ففي الأول : تجري الأصول المؤمّنة ، كما سبق .

واما في الثاني : فيجري الاستصحاب الموضوعي المقتضي للنجاسة ، لأن هذا الدم يعلم بأنه دم انسان ونحوه حدوثاً ـ إذا علم بأنه على تقدير كونه من برغوث فقد انتقل إليه من انسان أو نحوه مما له نفس سائلة ـ ، ويشك في تبدل عنوانه ، فيستصحب العنوان المتيقن ، ويحكم بنجاسته .

(١) مفروض المصنف ـ قدس سره ـ ، هو الكلام في الشبهة المصداقية للمتخلف والمسفوح ، وقد قسّم ذلك إلى فرعين :

أحدهما : فيما إذا شك في خروج المقدار المتعارف . والكلام فيه : تارة : يقع في الاصل الحكمي . وأخرى : في الأصل الموضوعي .

أما الأصل الحكمي : فقد يتمسك باستصحاب النجاسة الثابتة حال الحياة . ولكنه مدفوع بعدم وجود دليل على نجاسة الدم في باطن الحيوان ـ حتى لو تم اطلاق في مثل موثقة عمار السابقة ـ ، لعدم شموله للدم الباطن . وقد يتمسك ـ بناءً على ذلك ـ ، باستصحاب الطهارة ، ولكنه موقوف على قيام دليل اجتهادي على طهارة الباطن ، كما لو تم مفهوم قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ .

واما إذا كانت طهارة الباطن بالأصل ، فهو المرجع ، ولا محصل حينئذ لتوسيط الاستصحاب .

واما الأصل الموضوعي : فيمكن أن يقرَّب لاثبات النجاسة بأحد وجهين :

الأول : التمسك باستصحاب عدم خروج المقدار المتعارف . وتحقيق الحال في ذلك : انه تارة : نفرض أن الدليل دل على نجاسة كل دم ، وخرج بالتخصيص الدم المتخلف . ويترتب على ذلك ، أنه لو لم يخرج المقدار المتعارف كان الكل نجساً ذاتاً . وأخرى : نفرض ـ كما هو الأقرب ـ ، أن الدليل لم يدل على نجاسة كل دم ، ثم ورد عليه تخصيص ، بل دل ابتداءاً على نجاسة الدم المسفوح ، ولو بتعميم المسفوح لما سفح بالفعل وللمسفوح شأناً ، أي ما كان من شأنه الخروج ولم يخرج لمانع .

ويترتب على ذلك : انه لو لم يخرج المقدار المتعارف ، لا يكون الكل نجساً ذاتاً ، بل بعضه نجس ذاتاً وبعضه نجس بالملاقاة .

وعليه : فان أخذنا بالفرضية الأولى ، جرى استصحاب عدم العنوان المحكوم عليه بالطهارة ، سواء فرضناه عنواناً بسيطاً ـ كما إذا فرض استثناء المتخلف مثلاً فيستصحب عدم التخلف ـ ، أو فرضناه مركّباً ، ـ كما إذا فرض استثناء دم ذبيحة خرج منه المقدار المتعارف ، بأن يكون الموضوع مركباً من دم ذبيحة وخروج المقدار المتعارف منها ـ فيستصحب عدم الجزء الثاني فتثبت النجاسة .

وأما إذا أخذنا بالفرضية الثانية ، وكانت النجاسة حكماً لدم معين وعنوان وجودي كالمسفوح ولو شأناً ، فاستصحاب عدم الخروج ، أو عدم التخلف ، لا يثبت هذا العنوان الا بنحو الأصل المثبت ، فلا تثبت النجاسة .

الثاني : التمسك بالاستصحاب بوجه آخر . توضيحه : اننا إذا فرضنا

مثلاً ، أن المقدار المتعارف خروجه هو أوقية مثلاً ، وشككنا في خروجها بتمامها وعدمه ، فهذا يعني أن تلك الأوقية قد أصبحت نجسة بالسفح ولو سفحاً شأنياً ، سواء كانت قد خرجت أوْلا . ويشار حينئذ إلى الدم الموجود في الذبيحة فعلاً ويقال : ان لم يكن هذا نجساً ذاتاً ، فقد كان ملاقياً حتماً لذاك الدم الذي صار نجساً ، فان الملاقاة معلومة ولو بلحاظ حال الحياة ، ونشك في انقطاع الملاقاة وعدمه ، اذ لو خرج مجموع الأوقية فقد انقطعت الملاقاة والا فلا ، فتستصحب وتثبت النجاسة . من قبيل ما لو لاقى الثوب مع الخشبة ، وعلمنا بأنها تنجست ، وشك في بقاء الملاقاة إلى حين نجاسة الخشبة ، فتستصحب الملاقاة إلى حين النجاسة .

لا يقال : العبرة بملاقاة النجس بعنوان كونه نجساً ، وهذا لا يثبت الا بالملازمة . فانه يقال : انه لو تم هذا الاشكال ، لبطل أيضاً استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لاثبات نجاسة الملاقي .

والجواب : يكون بالالتفات إلى أن هذه الموضوعات ترجع إلى التركيب ، فموضوع النجاسة هو الملاقاة مع جسم ، وان يكون ذلك الجسم نجساً . فلو علم بالجزء الأول ، وشك في الثاني ، جرى استصحابه ، كما في استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وان علم بالثاني ، وشك في الأول ، جرى أيضاً استصحابه ، كما في المقام ، وفيما ذكرناه من مثال الخشبة . وعليه فهذا الاستصحاب فيما نحن فيه يحكم بالنجاسة .

الا أن هذا الاستصحاب انما يجري ، فيما إذا شك في خروج المقدار المعلوم تعارف خروجه ، لا فيما علم بالمقدار الخارج وشك في مقدار المتعارف ، لاجل الشك في قدر الدم الذي يشتمل عليه الحيوان ، فانه في مثل ذلك ، لا يمكن استصحاب الملاقاة مع الدم المتعارف ظهوره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، لأننا نعلم بانقطاع الملاقاة مع واقع الدم المتعارف خروجه ، على تقدير أن يكون المقدار المعلوم خروجه هو المتعارف .

على أن هذا الاستصحاب في المورد الذي يجري ، لا يثبت النجاسة ، لابتلائه بالمعارض ، إذ لو لوحظ ما هو الموجود في الذبيحة من الدم ، فيشك في كونه مسفوحاً ، والنجاسة متعلقة بالمسفوح ، فيستصحب عدم كونه دماً مسفوحاً . وبناءاً عليه يقال : إنه ليس دماً نجساً على أساس كونه مسفوحاً ، لنفي ذلك بالاستصحاب ، وليس نجساً من باب الملاقاة ، للعلم بعدم ملاقاته لشيء آخر . وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة .

الفرع الثاني : فيما إذا علم بخروج المقدار المتعارف ، وشك في الرجوع ، فالدم المحتمل كونه هو الراجع ، يحتمل فيه النجاسة الذاتية ، والباقي الملاقي له تحتمل فيه النجاسة العرضية . وقد يتمسك فيه لنفي النجاسة باستصحاب عدم الرجوع أو عدم رد النفس ، وهو لا يثبت عدم كون هذا الدم راجعاً إلا بالملازمة كما هو واضح . وقد يستبدل ـ نظراً لذلك ـ ، باستصحاب بقاء هذا الدم في الذبيحة .

والتحقيق : ان النجاسة اذا قيل بانها لم تثبت في دليلها الا على عنوان الدم المسفوح ولو شأناً ، لم يكن هناك اثر لاستصحاب بقاء الدم ، بل يجري استصحاب عدم كونه مسفوحاً .

وإذا قيل : بان الدليل دل على نجاسة دم الذبيحة مطلقاً ، وخرج منه بالتخصيص الدم المتخلف ، فان كان الخارج خارجاً بعنوان ثبوتي بسيط كعنوان المتخلف ، جرى استصحاب عدم هذا العنوان لاثبات النجاسة ، ولا يفيد استصحاب بقاء الدم في الذبيحة . وان كان الخارج من اطلاق دليل النجاسة الدم الباقي في الذبيحة ، فهنا افتراضان : **أحدهما** : أن يكون موضوع الحكم بالطهارة ، الدم الباقي مع خروج المقدار المتعارف . **والآخر** : أن يكون الموضوع ، الدم الباقي بعد خروج غيره بالمقدار المتعارف ، فعلى الأول : يفيد استصحاب بقاء هذا الدم لإثبات الطهارة ، لأن الموضوع للطهارة يكون مركباً من جزئين : أحدهما : يحرز بهذا الاستصحاب ، والآخر : محرز بالوجدان ،

(مسألة ـ ٨) إذا خرج من الجرح او الدمّل شيء اصفر يشك في انه دم ام لا ، محكوم بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام[1] .

وهو خروج المقدار المتعارف . وعلى الثاني : لا يفيد الاستصحاب المذكور ، لأن الجزء الآخر في الموضوع ـ وهو خروج غيره بالمقدار المتعارف ـ ، غير محرز وجداناً ، ولا يمكن إثباته بالاستصحاب ، كما هو واضح .

(١) اذا شك في النجاسة بني على الاصول المؤمّنة الحكمية والموضوعية ، ولم يجب الفحص ، إما لعدم وجوب الفحص ولو بمعنى يقابل غمض العين في مطلق الشبهات الموضوعية ، واما لعدم وجوب ذلك في خصوص الشبهات الموضوعية للنجاسة ، بقرينة لسان مثل قوله : « ما ابالي أَبَوْلٌ اصابني او ماء إذا لم أعلم »[1] ، ونحوه من الالسنة .

وانما الجدير بالبحث هنا ، احتمال الحكم بنجاسة الشيء الاصفر الخارج ولو لم يكن دماً ، لاشتماله على صفرة الدم .

وما يقرب به الحكم بالنجاسة احد امور : إما كونه ملاقياً للدم في الباطن . وإما اشتماله على الدم فعلاً بقرينة الصفرة ، ولا يضر استهلاكه بتنجيسه ، كالدم الذي ينجس القدر مع انه يستهلك فيه . وإما كون المائع متغيراً بلون النجس ، ولو فرض عدم ملاقاته للنجس في زمان ، بناءاً على ان التغير بالنجس ، ولو بلا ملاقاة ، يوجب انفعال المعتصم فضلاً عن غيره .

والكل غير صحيح : اما الاول : فلأن الدم في الباطن ليس بنجس ، مضافاً إلى ان الملاقاة في الباطن كذلك لا توجب السراية .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من ابواب النجاسات .

(مسألة ـ ٩) اذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في انها دم او ماء اصفر ، يحكم عليها بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام[1] .

(مسألة ـ ١٠) الماء الاصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر ، الا اذا علم كونه دماً ، او مخلوطاً به . فانه نجس ، الا اذا استحال جلداً[2] .

(مسألة ـ ١١) الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس

واما الثاني : فلأن الانفعال انما يتصور مع الاستهلاك ، فيما اذا حصلت الملاقاة مع النجس آناً ما ثم استهلك النجس فيما لاقاه ، وفي المقام ، الدم حينما لاقى في الباطن لم يكن نجساً ولا منجساً ، وبعد الخروج كان مستهلكاً . ودعوى : عدم الاستهلاك ، لان الالتفات إلى التغير حافظ للالتفات عرفاً إلى وجود الدم ، إذ لا يتغير الماء بنفسه ، فالدم موجود عرفاً فينجس الماء . مدفوعة : بأن التغير لا ينافي الاستهلاك ، فكأن التغير تحول من الذات إلى الصفة عرفاً .

واما الثالث فيه : ان من يقول بان التغير بوصف النجس منجس ولو بدون ملاقاة ، انما يقول به ، فيما إذا كان هناك نجس موجود سبّب التغير ، ولو بالمجاورة في أوصاف الماء المعتصم ، وفي المقام ، حينما كان هناك دم موجود عرفاً يسبب التغير ، لم يكن نجساً ، لأنه في الباطن ، وحينما خرج كان مستهلكاً ، ولا وجود له عرفاً . فالظاهر هو الحكم بطهارة المائع المذكور .

(١) ظهر الحال في ذلك مما سبق فلاحظ .

(٢) على ما يأتي في بحث مطهرية الاستحالة ان شاء الله تعالى .

منجس ، وان كان قليلاً مستهلكاً ، والقول بطهارته بالنار ـ لرواية ضعيفة ـ ، ضعيف[1] .

---

(١) لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو النجاسة ، لان الاستهلاك في طول الملاقاة زماناً ، فلا يمنع عن منجسية الملاقاة . واما بلحاظ الروايات ، فتوجد هنا روايات ثلاث قد يستدل بها على طهارة المرق الملقى فيه الدم بالطبخ :

الاولى : رواية زكريا بن آدم قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر ، قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال : يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب ، واللحم اغسله وكله قلت : فانه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار »[1] .

وهذه الرواية ضعيفة سنداً بابن المبارك . واما من حيث الدلالة ، فقد يقال : باجمال الرواية ، لاحتمال ان يكون النظر فيها إلى محذور الحرمة الثابتة في الدم الطاهر ، لا إلى نجاسة الدم ، فلا تدل على مطهرية النار . وقد يدفع هذا الاجمال . بان ارتكازية زوال محذور الحرمة بالاستهلاك ـ لأنه يوجب انعدام موضوعها ـ ، تقتضي صرف ظهور الرواية إلى ما لا يكون مفروغاً ارتكازاً ، وهو ارتفاع محذور النجاسة بالنار . مضافاً إلى ان تقييد الدم بالطاهر خاصة بلا موجب . ولكن في مقابل ذلك ، ارتكاز ان محذور النجاسة لا يزول عن الملاقي بانعدام النجس بعد الملاقاة ، وهو يوجب كون التعليل ناظراً إلى محذور الحرمة وارتفاعها ، لا إلى مطهرية النار للمرق ، لان كون النار تأكل الدم ، لا يناسب علة لنفي محذور النجاسة لو كان ، فتحمل الرواية على الدم الطاهر .

الثانية : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن قِدْر

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٨ .

فيها جَزور ، وقع فيها قَـدر اوقية من دم أيؤكـل ؟ . قال : نعم ، فـالنار تـأكل الدم »[١] .

وهذه الرواية من حيث السند تـامة ، اذ لا تَـأَمُّل الا في سعيـد الاعرج ، وهو ثقة . إمـا لاستظهـار كونـه عين سعيـد بن عبد الـرحمن الاعرج ، المصـرح بـوثاقتـه من النجاشي ، كـما هو الاقـرب . أو لأن بعض الثلاثـة ـ كصفوان ـ ، يروي عنه على اي حال سواء ثبت تعدده أوْلاً .

وأما من حيث الدلالة : فتأتي هنا نفس القرينـة التي جعلناهـا في الروايـة السابقة ، شاهدة على صرف نظرها إلى الحرمة دون النجاسة .

الثالثة : رواية علي بن جعفر في كتابه ـ على ما في الوسـائل ـ ، عن اخيـه قال : « سألته : عن قِدْر فيها الف رطل ماء ، يطبخ فيها لحم ، وقع فيها اوقيـة دم ، هل يصلح اكله ؟ فقال : اذا طبخ فكل ، فلا بأس »[٢] .

وهـذه الروايـة تامـة سنداً ، لصحـة سند صـاحب الوسـائـل إلى الشيـخ الطوسي ، وصحة سند الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر .

واما دلالتها فقد يستشكل فيها بوجوه :

الأول : ما حاوله السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، في المقام ، من ايـراد نفس ما ورد على الروايتين السابقتين من القرينة الصارفة عن النجاسة .

وفيه : أنه فرق بين هذه الرواية والروايتين السابقتين ، فانـه فيهما قـد عبّر بأكل النار للدم ، وهذا لا يناسب كونه تعليلاً لزوال النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، لأن انعدام المنجس بعد التنجيس ، ليس مـطهراً في الارتكـاز العرفي . وامـا في هذه الرواية فقد ورد : « إذا طبـخ فكُلْ فـلا بأس » ، وهـذا يدل عـلى مطهـرية الطبخ ، وايجـابه ارتفـاع النجاسـة الحاصلة بـالملاقـاة ، وليس ذلك عـلى خلاف

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من ابواب الأطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٤ من ابواب الاطعمة المحرمة .

الارتكاز ، اذ لم تعلل مطهرية الطبخ بكونه موجباً لانعدام الدم المنجس .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، أيضاً من أن هذا الحديث ، يشمل الدم النجس بالاطلاق ، وهو معارض بالعموم من وجه ، مع اطلاق دليل نجاسة الملاقي للدم الشامل لما بعد الطبخ بالنار ، ففي صحيحة علي ابن جعفر ، عن أخيه قال : « وسألته : عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا » ، فيتعارضان في مورد الدم النجس المطبوخ . وبعد التساقط ، يرجع إلى استصحاب النجاسة عند من يقول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

ونلاحظ : ان اطلاق الحكم بأنه لا يصح الوضوء من الماء المذكور ، لا يمكن أن يشمل فرض الطبخ ، لأن مجرد وضع الماء على النار ، لا يسمى طبخاً ، وانما يكون ذلك باضافة اللحم ونحوه بنحو يكون مرقاً ، ومعه يخرج عن الاطلاق ، ولا يكون صالحاً في نفسه للوضوء منه . فليس في الاطلاق المذكور نظر لما بعد الطبخ المساوق للاضافة .

هذا مضافاً : إلى منع نظر أدلة الانفعال عموماً إلى نفي مطهرية ما يمكن أن يكون مطهراً ، ولو باعتبار أن ارتكازية وجود مطهرات في الجملة ، تمنع عن انعقاد اطلاق في تلك الأدلة بنحو ينفي المطهرية .

الثالث : ان الرطل في كلام السائل ينصرف إلى المدني ، باعتبار مدينة السائل والمسؤول منه ، ولا أقل من الاجمال ، ومن المعلوم أنه إذا حمل الرطل على المدني أو المكي دون العراقي ، كان ماء القدر كراً ومعتصماً ، فلعل الحكم بالطهارة باعتبار ملاقاة الدم له قبل اضافته ، أو باعتبار اعتصام المضاف بالكرية أيضاً .

وفيه : ـ مضافاً إلى بُعْد فرض الملاقاة قبل الاضافة ، وبطلان فرض اعتصام المضاف بالكرية ـ ، ان ظاهر الجواب : اناطة نفي البأس بالطبخ ، وهو

لا يناسب الا مع حمله على مطهرية الطبخ ، والا فان اندفاع محذور النجاسة يكون بالاعتصام ، واندفاع محذور الحرمة بالاستهلاك ، نظراً إلى كثرة الماء ولا دخل للطبخ في ذلك .

وعلى هذا ، فلولا عدم وجود قول معتد به بمطهرية الطبخ أو النار في مورد هذه الروايات ، لأمكن المصير إلى ذلك بلحاظها ، وهنا روايتان وردتا في مطهرية النار في مورد الانفعال بالميتة ، وقد يتعدى من موردهما إذا تمت دعوى عدم الفرق قطعاً أو ارتكازاً .

احداهما : رواية أحمد بن محمد بن عبد الله بن زبير، عن جده قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن البئر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فتموت ، فيعجن من مائها ، أيؤكل ذلك الخبز ؟ قال : إذا أصابته النار فلا بأس بأكله »(١) .

وهذه الرواية تفترض إنفعال ماء البئر ، وبعد ثبوت إعتصامه ، لا بد من حمل البأس فيها على التنزه لا على النجاسة ، فلا تكون دالة على مطهرية النار ، بل على ارتفاع الحزازة التنزيهية بها ، هذا مضافاً إلى ضعف سندها ، وعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد المذكور .

والأخرى : رواية محمد بن أبي عمير ، عمن رواه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، « في عجين عجن وخبز ، ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة ، قال : لابأس أكلت النار مافيه »(٢) .

وهي ـ مضافاً إلى سقوطها سنداً بالارسال ـ ، يمكن المناقشة في دلالتها : بأن ظاهر الأكل ، كون المأكول شيئاً عينياً ، فلا معنى لحمله على أكل النجاسة الحكمية ، ومع الحمل على عينية المأكول ، يكون مفاد الرواية مساوقاً للتعليل

---

(١) وسائل الشيعة الباب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٧ .
(٢) وسائل الشيعة الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح١٨ .

(مسألة ـ ١٢) اذا غرز ابرة او ادخل سكيناً في بدنه او بدن حيوان ، فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن ، فطاهر ، وان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً ، فالاحوط الاجتناب عنه(١) .

(مسألة ـ ١٣) اذا استهلك الدم الخارج من بين الاسنان في ماء الفم ، فالظاهر طهارته ، بل جواز بلعه . نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك ، فالاحوط الاجتناب عنه . والاولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها(٢) .

الوارد في بعض الروايات المتقدمة ، فلا يناسب كونه تعليلاً لارتفاع النجاسة ، بل لارتفاع الحرمة ، فيختص بالميتة الطاهر في نفسها .

(١) ان لم يعلم الملاقاة للدم في الباطن ، فهو طاهر بلا إشكال ، ولو لاستصحاب عدم ملاقاته للدم . ولا تضر ملاقاته لما هو ملاق للدم ، لأن الملاقي الداخلي للدم لا يتنجس به كما هو واضح . وأما مع الجزم بالملاقاة للدم ، فان خرج الشيء ملوثاً فلا اشكال في النجاسة ، وإلا فهو من ملاقاة الشيء الخارجي للدم الداخلي في الداخل ، وكونها منجسة محل الكلام ، وإن كان الأقرب العدم ، لعدم الدليل على نجاسة الدم في الداخل ، وعدم اطلاق في دليل السراية لمثل هذه الملاقاة لو فرضت نجاسته في نفسه .

(٢) ليس وجه الفرق في نظره ـ قدس سره ـ ، طهارة الدم الأول ، وإلا لما قيد الفرع الأول بالاستهلاك ، فكأنه يعترف بنجاسة الدم الخارج من الاسنان ، إما لاطلاق في دليل نجاسة الدم ، أو للدخول في الصدر المتيقن وهو المسفوح باعتبار انقطاعه عن أصله . بيد أن هذا الدم لا ينجس ماء الريق ، لأن الباطني لا ينجس الباطني ، فاذا استهلك فيه لم يبق محذور في بلع ماء الريق . وأما الدم الخارجي المستهلك في ماء الريق ، فحيث إن ملاقاته لماء

(مسألة ـ ١٤) الدم المنجمد تحت الاظفار ، أو تحت الجلد من البدن ، ان لم يستحل وصدق عليه الدم ، نجس . فلو انمزق الجلد ووصل الماء إليه تنجس . ويشكل معه الوضوء او الغسل ، فيجب اخراجه ان لم يكن حرج ، ومعه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة ، فيتوضأ او يغتسل[1] . هذا اذا علم انه دم منجمد ، وان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض ـ كما قد يكون ذلك غالباً ـ ، فهو طاهر .

السادس والسابع : الكلب[2] .

الريق من ملاقاة الخارجي للباطني ، فقد يكون منجساً له ، ومعه لا يفيد استهلاكه في ارتفاع المحذور ، ولهذا احتاط الماتن في هذا الفرض ، والصحيح عدم شمول دليل الانفعال لذلك .

(١) بل قد يقال : بتعين التيمم عليه ، لأن دليل الجبيرة لا يشمل جميع موارد تعذر غسل العضو ، ولو لم يكن جرح أو قرح ، على ما يأتي تفصيله وتحقيقه في محله ان شاء الله تعالى .

(٢) لا اشكال في نجاسته ، وقد استفاض نقل الاجماع على ذلك . وكذلك الروايات ، بلسان أنه رجس نجس ، أو بلسان اراقة الماء الملاقي له ، أو بلسان الحكم بتطهير الملاقي له ، ونحو ذلك ، فتلاحظ روايات الفضل أبي العباس ، ومحمد بن مسلم ، ومعاوية بن شريح ، وغيرها[1] . وإنما الكلام فيما يتوهم كونه معارضاً مع دليل النجاسة ، وهو أربع روايات :

الأولى : رواية سعيد الأعرج قال : « سألت أبا عبد الله عن الفأرة

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات .

والكلب يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حياً . قال : لا بـأس بأكله »[1] .
وهي تامة سنداً لوثاقة سعيد الأعرج كما تقدم .

وتقـريب الاستدلال بهـا : أن الترخيص في أكـل السمن والزيت المـلاقي للكلب ـ مع ضم ارتكاز سراية النجاسة عرفاً بمـلاقاة النجس ، وارتكـاز حرمـة أكـل النجس متشرعيـاً ـ ، يـدل عـلى عـدم نجـاسـة الكلب ، فيعـارض دليـل النجـاسة . نعم لـولا الارتكازين المـذكورين ، لأمكن دعـوى : ان الروايـة كما تلائم عدم نجاسة الكلب ، تلائم أيضاً عـدم انفعال مـلاقي النجس ، أو جواز أكل النجس ، فيتعارض مجموع أدلة نجاسة الكلب ، وانفعال الملاقي ، وحرمة أكل النجس ، بل قد يقال حينئـذ ، بأن المتيقن من روايـة الأعرج ، جـواز أكل السمن المـلاقي للكلب إما تخصيصـاً وإما تخصصـاً ، ومعه يسقط اطـلاق دليـل عدم جواز أكل النجس ، للعلم بتخصيصه أو تخصصه ، ويتمسك عندئذ بدليل نجاسة الكلب بلا معارض . غير أن كل ذلك لا مجال له ، بعد ملاحظة ظهـور الرواية في طهارة الكلب ابتداءاً بضم الارتكازين المذكورين .

ويرد على الاستدلال بالرواية أمور :

الأول : أنها انما تدل على طهارة الكلب ، بضم الارتكازين المذكـورين ، باطلاقها لصورة عـدم انجماد الـدهن والسمن ، فيقيد بصـورة الانجماد وعـدم الرطوبـة ، بلحاظ دليـل نجاسـة الكلب ، وتكون الـرواية حينئـذ في مقام دفـع احتمال أن الدهن الجامد يتنجس بالكلب ولو مع عدم الرطوبة .

غير أن هذا التقييد بعيد عرفاً .

اما أولاً : فلأن ارتكاز عدم السـراية بـلا رطوبـة ، وعدم انفعـال الدهن الجامد ، يمنع عن صرف سؤال السائل إلى ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة الباب ٤٥ من ابواب الاطعمة المحرمة .

فـان قيل: إن ارتكـاز نجاسـة الكلب ، وسراية النجاسـة مـع الملاقـاة بالرطوبة ، يمنع أيضاً عن الحمل على فرض الرطوبة . ومع تصادم الارتكازين ، يبقى الاطلاق على حاله .

يقال : ان ذهاب فقهاء معاصرين للراوي إلى طهارة الكلب ، يبرر توجـه أسئلة عن ذلك إلى الامام عليه السلام . وقد جاء في كتـاب الفقه عـلى المذاهب الأربعة : ان جملة من المذاهب قالت بطهارة الكلب الحي .

واما ثانياً : فلأن التعبـير بالـوقوع في السمن والخروج منه حيـاً ، يقتضي انغماسه فيه ، والا كان من الوقوع عليه لا فيه ، والانغماس يناسب الـذوبان ، لأن الـدهن الجامـد لا ينغمس فيـه الكلب عـادة إذا وقـع عليـه ، ولا يعـرضـه للموت ، حتى ينبه على خروجه حياً .

الثاني : انه لو فرض اباء الروايـة عن التقييد ، وصـراحتها في الـطهارة ، ـ ولم تكن هناك رواية أخـرى دالة عـلى الطهـارة الا بنفس المستوى ـ ، سقـطت بالمعارضة مع ما هو صريح في النجاسة عرفاً ، كرواية الفضل : انه سأل أبا عبد الله (ع) ، عن الكلب . فقـال : رجس نجس ، لا يتوضـأ بفضله ، وأصبب ذلك الماء وإغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء »[1] .

ونـرجع بعـد ذلك إلى مـا هو ظـاهر في النجـاسة ، وهـو مـا يشتمـل من الروايات على الأمر بالغسل[2] ، بناءاً على ما بنينا عليـه في الأصول ، من تعميم فكرة الرجـوع إلى العام الفـوقاني عنـد معارضـة الخاصـين ، إلى كل ظـاهر مـع صريحين .

وان شئت فامزج هذين الايرادين في صيغـة واحدة وهي : ان الـرواية ان كانت دلالتها بالظهور والاطلاق ، كان دليل النجاسة مقيداً ، وان كانت صريحة

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب النجاسات .

(٢) كـرواية محمـد بن مسلم ، عن ابي عبد الله قـال : « سألتـه عن الكلب وشرب من الاناء . قال : اغسل الاناء » وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات .

سقطت بالمعارضة مع الصريح في النجاسة ، ورجعنا إلى الظاهر في النجاسة .

الثالث : ان خبر الطهارة معارض بالسنة القطعية ، لاستفاضة نصوص النجاسة وقطعية صدور بعضها اجمالاً . وخبر الواحد المعارض للدليل القطعي كتاباً أو سنة ساقط عن الحجية . وهذا الايراد انما يتم ، اذا بني على أن خبر الطهارة ظاهر في ذلك ، أو على أنه صريح مع افتراض الصراحة في كل أخبار النجاسة . وأما إذا افترضت الصراحة في خبر الطهارة ، وعدمها في أخبار النجاسة ، أو في بعضها ، فلا يتعين كونه مخالفاً للسنة القطعية ، لامكان قرينيته حينئذ . ولكنه مع هذا يسقط عن الحجية ، للوثوق النوعي بل الشخصي بخلل فيه ، بسبب الوضوح الارتكازي للنجاسة ، والتطابق الفتوائي على ذلك ، وتظافر ظواهر الروايات عليها ، فان كل ذلك يوجب امارة ، ان لم تفد الاطمئنان الشخصي بالنجاسة ، فهي على الاقل ، امارة اطمئنانية نوعية ، توجب خروج الخبر عن أدلة الحجية .

الثانية : رواية علي بن جعفر : « سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الجبن وشبهه ، أيحل أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ، ويحل الباقي ، قال : وسألته عن فارة أو كلب شربا من زيت أو سمن . قال : ان كان جرة أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به كسراج أو نحوه ، وان كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء »[1] . والرواية في طريق قرب الإسناد ضعيفة بعبد الله بن الحسن ، ولكنها صحيحة بلحاظ نقل صاحب الوسائل ـ قدس سره ـ ، لها عن كتاب علي بن جعفر .

وتقريب الاستدلال بها : ان الامام (ع) ، فصل بين الفقير والغني ، وهو يناسب الطهارة ، لأن النجاسة لا تندفع بمجرد الفقر . وكلمة الشرب قرينة

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب الاطعمة المحرمة .

على عدم الانجماد ووجود الرطوبة . وعدم الانفعال مع الملاقاة بالرطوبة ، يدل على طهارة الكلب . ويمكن دفع ذلك ، على ضوء جملة مما تقدم في مناقشة الرواية السابقة .

الثالثة : رواية ابن مسكان ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه ، والسنور ، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : نعم ، الا أن تجد غيره فتتنزه عنه »[1] . وتقريب الاستدلال بها واضح ، ولكنه يندفع بسقوطها سنداً ودلالة . اما سنداً : فلأن من يروي عن ابن مسكان هو ابن سنان ، المنطبق على محمد بن سنان جزماً أو احتمالاً . وأما دلالة : فلإمكان تقييدها بالماء الكثير . والمقيد ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب .

وقد يجاب على الاستدلال بالرواية : بأنه لو سلم ورودها في القليل ، كانت من أدلة اعتصام الماء القليل ، لا من أدلة طهارة الكلب[2] .

ويرد عليه : أنها على فرض ورودها في القليل ، تكون دالة على الجامع بين طهارة الكلب وعصمة الماء القليل ، فتعارض مع مجموع دليلي نجاسة الكلب ، وانفعال الماء القليل .

الرابعة : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : قال : « سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس »[3] . اذ يقال : ان هذا يدل على طهارة الكلب ، لأنه لو كان نجساً لما كان النضح كافياً للتطهير ، غير أنه لو سلّم ذلك ، فانه يدل حينئذ على طهارة الميتة أيضاً ، فيكون معارضاً مع مجموع أدلة نجاسة الكلب والميتة ، وهذا يوجب سقوطه ، لو لم يمكن تقييده بصورة الجفاف ، بدعوى : أنه مطلق من هذه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الاسئار .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي جـ ٢ ص ٣٣ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات .

الناحية فيقيد ، والمقيد ما دل على الانفعال بالملاقاة للكلب مع الرطوبة ، ويشهد لذلك ما دل من الروايات على التفصيل بين فرض الجفاف والرطوبة ، والأمر بالنضح في الأول والأمر بالغسل في الثاني .

ويستخلص من ذلك كله : ان دليل النجاسة تام . ومقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره ، وان نسب إلى الصدوق ـ قدس سره ـ ، القول بطهارة كلب الصيد . ولا أرى له تقريباً الا دعوى : التمسك باطلاق قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما امسكن عليكم ﴾ ، فانه يدل على جواز الاكل بدون غسل ، وهذا يعني طهارة الفريسة ، ويدل بالالتزام العرفي ، على طهارة المفترس ، لان سراية النجاسة بالملاقاة ارتكازية ، وحينئذ يكون هذا الاطلاق معارضاً مع اطلاق دليل نجاسة الكلب ، لكلب الصيد ، والتعارض بالعموم من وجه . فإما ان يتساقطا ويرجع إلى الاصل ، او يقدم اطلاق الآية باعتباره كتابياً قطعياً ، إذا لم يكن دليل اطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند .

وتندفع الدعوى المذكورة : بوضوح ان الآية الكريمة ، ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة ، وانما هي في مقام بيان نفي محذور كونه ميتة ، لا الحلية الفعلية للاكل مطلقاً ، هذا مضافاً ، إلى ورود بعض الروايات في الكلب السلوقي خاصة ، الذي تكون كلاب الصيد منه عادة . ففي صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن الكلب السلوقي . فقال : إذا مسسته فاغسل يدك »[1] . فتكون الرواية مقيدة لاطلاق الآية لو كان ، وذلك لان الآية ، وان وردت فيما هو معد للصيد بالفعل ، والكلب السلوقي اعم منه ، ولكن الارتكاز العرفي لا يحتمل الفرق بين الكلب السلوقي قبل تعليمه وبعده ، بمعنى انه لا يحتمل مطهرية التعليم ، فان كان مقصود القائل بطهارة كلب الصيد ، طهارة النوع الذي تتخذ منه كلاب الصيد عادة ، واثبات ذلك بالآية ، فهذه الرواية حجة على خلافه ، وتكون مقيدة لاطلاق الآية . وان كان

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات .

والخنزير[1] البرِّيَّان .

مقصوده طهارة خصوص ما هو معلَّم بالفعل ، ولم تكن الآية تدل عنده على اكثر من ذلك ، على خلاف الارتكاز الذي اشرنا إليه . فيرد عليه : ان الرواية تكون حينئذ بحكم الاخص ، لانصراف كلب الصيد من عنوان الكلب السلوقي ، على نحو لا يمكن عرفاً تقييده بغيره .

(١) كما هو المعروف بين فقهائنا ، على نحو لم يعرف فيه أدنى خلاف ، ولعل هذا الاتفاق الفتوائي والارتكازي ، كاف في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير ، مع وفاء الروايات باثبات ذلك ، وهي كثيرة :

منها : رواية زرارة ، عن ابي جعفر (ع) قال : « قلت له : ان رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير . قال : اذا فرغ فليغسل يده »[1] .

وهذه الرواية تامة دلالةً ، لدلالة الامر بالغسل على ذلك . وسنداً لان جهة الإشكال فيه تنشأ من دخول سيف التمار في السند ، حيث لم يوثق ، وتندفع برواية صفوان عنه .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يعمل به ، فقال : خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ، ثم اجعله في فخار جديدة ليلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد فليس عليه دسم فاعمل به ، واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة . قلت : ووضوء ؟ قال : لا ، اغسل يدك كما تمس الكلب »[2] .

وهذه الرواية تامة سنداً ، بعد اثبات وثاقة برد الاسكاف برواية صفوان

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به .

سائل الشيعة للحر العاملى باب ٨٧ من ابواب ما يكتسب به .

عنه في نفس سندها ، وتامة دلالة ، وحاصل مفادها : التفصيل بين فرض دهنية الشعر وعدمها ، والنهي عن استعماله في الفرض الاول ولـو ارشاداً إلى صعـوبة التخلص منـه ، والامر بـالغسل عنـد مسه في الفـرض الثاني ، وهـو ارشـاد إلى النجاسة . ومـا في الروايـة من بيان عمليـة مخصوصـة ، انما هـو لامتحان شعـر الخنزير لتعرف دسومته .

ومنها : رواية بـرد قال : قلت لابي عبـد الله (ع) . جعلت فداك ، انـا نعمل بشعر الخنـزير ، فـربما نسي الـرجل فصـلّى وفي يده شيء منـه . قال : لا ينبغي له ان يصلي وفي يده شيء منه . وقال : خذوه فاغسلوه ، فما كان له دسم فلا تعملوا به ، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه »[1] .

وليس ما يدل على النجاسة في هذه الـرواية قـوله : لا ينبغي لـه ان يصلّي وفي يده شيء منه ، اذ لو لوحظ هذا بمفرده ، لأمكن ان يكون بلحاظ انـه مما لا يؤكل لحمه ، بل امره بالغسل الـذي يناسب النجـاسة لا المـانعية ، لان المـانعية يكفى فيها مجرد الازالة .

وسند الرواية لا يخلو من اشكال ، من ناحية برد المردد بين برد الخياط وبرد الاسكاف ، فان لم يثبت انه الاسكاف ، سقطت الروايـة عـن الحجـية ، لعـدم ثبـوت وثاقـة الخياط ، وان ادعي الانصـراف إلى الاسكاف ـ بـاعتبار تـرجمته في فهرستي الشيخ والنجاشي معاً ، ووجود كتاب له واصل إليهما بطرقهما ، بخلاف الخياط الذي لم يقع له ذكـر الا تسميته في رجـال الشيخ ـ ، تم سنـد الروايـة ، لوثاقـة الاسكاف كـما تقدم . ويؤيـد ذلك ، الـرواية الآتيـة الدالـة على ان بـرد الاسكاف كان هذا عمله .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « قلت لابي عبد الله (ع) ، اني رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به . قال : خذ منه وبره فاجعلها

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من ابواب ما يكتسب به .

في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به »[١] .

وهذه الرواية وان كانت تامة سنداً ، الا أنها لا تدل على المقصود ، وانما تدل على مركوزية محذور في ذهن السائل ، وتقرير الامام له على ذلك ، ولعل ذلك المحذور ، هو محذور الصلاة فيما لا يؤكل .

ومنها : رواية سليمان الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يخرز به . قال . لا بأس به ، ولكن يغسل يده إذا اراد ان يصلّي »[٢] . وهذه الرواية تدل على المقصود بالامر بالغسل . لكن في سندها سليمان الاسكاف ، وهو لم يوثق ، ولم يرو عنه احد الثلاثة . نعم روى عنه ابن ابي عمير بالواسطة ، وهذا لا يكفي .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته : عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ . قال : ان كان دخل في صلاته فيلمض ، فان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما اصاب من ثوبه ، الا أن يكون فيه اثر فيغسله . قال : وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات »[٣] .

وهي الرواية الوحيدة التي لا غبار على سندها . وقوله فيها : « الا ان يكون فيه اثر فيغسله » ظاهر في الحكم بالنجاسة ، سواء قيل بشمول الاثر للرطوبة كما هو الظاهر ، او خصص بالاثر العيني كالشعر ، فان كون المحذور لا يندفع الا بالغسل ، يساوق النجاسة . وهذه الدلالة تامة حتى اذا رجع الاستثناء إلى الشق الثاني فقط ، وهو ما اذا لم يكن قد دخل في صلاته ، غاية الامر ، انه على هذا يدل ، على ان هذه النجاسة التي عرفها المصلّي اثناء الصلاة لا تصحّح

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٨ من ابواب ما يكتسب به .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات .
(٣) نفس المصدر .

قطعها . كما ان قوله : « يغسل سبع مرات » ، في ذيل الصحيحة ، واضح جداً في النجاسة .

ومنها : رواية خيران الخادم قال : « كتبت إلى الرجل عليه السلام ، أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ، أيصلّى فيه أم لا ؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صلِّ فيه ، فان الله انما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلِّ فيه . فكتب (ع) : لا تصلِّ فيه فإنه رجس الحديث[1] .

والمتبادر من الرجس هنا النجاسة ، لان السؤال ينصرف إلى السؤال عن النجاسة ، لارتكاز مانعية ملاقاة النجاسة عن الصلاة ، وعدم ارتكاز مانعية ملاقاة شيء اخر عنها . فان عملنا بهذا الظهور في الخمر - كما هو الصحيح - ، فنعمل به هنا ، وان لم نعمل به في الخمر ، جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر ، اشكل التمسك به هنا ، لان الرجس مفهوم واحد . وإذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها ، لم تبق دلالة على المقصود . واما السند : فضعيف ولا أقل بسهل بن زياد .

هذه أهم الروايات الدالة على النجاسة ، وهناك ايضاً روايات اخرى ، كرواية المعلّى بن خنيس[2] ، ورواية علي بن رئاب[3] ، ورواية علي بن محمد (جعفر)[4] ، ورواية دعائم الاسلام[5] غير انها لا تخلو من مناقشة سنداً ودلالة . وفيما ذكرناه كفاية .

وقد يعارض ذلك بروايات يتوهم منها الطهارة :

منها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٢ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب النجاسات .
(٥) المستدرك باب ٩ من ابواب النجاسات والأواني .

تقول في طعام اهل الكتاب ؟ فقال : لا تأكله . ثم سكت هنيّة ، ثم قال : لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول انه حرام ، ولكن تتركه تتنزه عنه ، ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير »[1] . وهذه الرواية من ادلة طهارة اهل الكتاب . وقد يستدل بها في المقام على طهارة لحم الخنزير ، بدعوى : انه لو كان نجساً ، لكان الاجتناب عن الآنية الملاقية له الزامياً لا تنزيهياً . وتندفع بان التنزه انما هو بلحاظ مَعْرِضية الآناء لذلك ، لا مع فرض الفراغ عن الملاقاة خارجاً .

ومنها : الأخبار الآتية في طهارة شعر الخنزير ونحوه ، مما لا تحله الحياة ، بدعوى : التعدي منه إلى سائر أجزائه . ولكن التعدي بلا موجب على تقدير تسليمها في موردها ، لأن احتمال التفصيل عرفي .

ومنها : مرسلة الفقيه : « سئل أبو جعفر ، وأبو عبد الله عليهما السلام ، فقيل لهما : إنا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ، وودك الخنزير (أي شحمه) ، عند حاكتها ، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نعم لا بأس ، إنما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه »[2] .

وهذه الرواية وان كانت في الفقيه مرسلة ، ولكنها ذكرت في علل الشرائع للصدوق ، مسندة عن أبيه ، عن سعد ، وينتهي الإسناد إلى بكير ، عن أبي جعفر ، وإلى أبي الصباح ، وأبي سعيد ، والحسن النبال ، عن أبي عبد الله ، ولا يضر بالسند ، عدم ثبوت وثاقة جملة من هؤلاء ، بعد فرض ثبوت وثاقة بعضهم ، مضافاً إلى أن أربعة من هذا القبيل ممن لا يثبت عدم وثاقة واحد منهم قد يوجب الوثوق .

واما من حيث الدلالة ، فلا اشكال في دلالتها على الطهارة ، بل

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

دون البحري منها[١] .

صراحتها في ذلك . ولكنها ساقطة عن الحجية : أولاً : لأنها معارضة بمجموع ما دل على نجاسة الخنزير ، وما دل على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، وما دل على نجاسة الميتة ، لأن الميت من الخنزير ميتة على أي حال ، لعدم قابليته للتذكية ، وما دل على نجاسة الخمر . وهذا المجموع قطعي اجمالاً ، ومعارض القطعي ساقط . وثانياً : لأن نفس روايات نجاسة الخنزير في نفسها قطعية ، ولو بلحاظ الشهرة والاجماع والارتكاز ، المقتضي للكشف عن صدور روايات بمضمونه من الأئمة عليهم السلام . وبتعبير أصح : ان نجاسة الخنزير ثابتة بالاطمئنان الشخصي ، على ضوء مجموع تلك القرائن ، فلا اعتبار بالمعارض . وثالثاً : ان هذه الرواية صريحة في الطهارة ، فلتعارض ما هو صريح عرفاً في النجاسة ، ويرجع بعد ذلك إلى ما هو ظاهر في النجاسة .

(١) الظاهر ، عدم جواز التمسك بأدلة نجاسة الكلب والخنزير لاثبات نجاستهما : إما للجزم بأن اطلاق اللفظ عليهما مجازي للمشابهة ، بمعنى كونه بالنسبة إلى حيوانات البحر ، كالكلب والخنزير بالنسبة إلى حيوانات الأرض . وإما لاحتمال ذلك على نحو يمنع عن الاطلاق ، ولو سلّم كونه حقيقة فلا يسلّم الاشتراك المعنوي ، ومع الاشتراك اللفظي ، لا يمكن التمسك بالاطلاق كما هو واضح .

وقد ذكر المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، رواية يستدل بها على طهارة الكلب البحري ، ويستأنس بها لطهارة الخنزير البحري وهي : صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال : سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده : عن جلود الخز فقال : ليس به بأس . فقال الرجل : جعلت فداك ، انها علاجي (في بلادي) ، وانما هي كلاب تخرج من الماء . فقال أبو عبد الله عليه السلام : اذا

وكذا رطوباتها وأجزاؤهما ، وان كانت مما لا تحلّه الحياة كالشعر

خرجت من الماء تعيش خارج الماء ؟ فقال الرجل : ؛ لا . فقال : ليس به بأس »[1] .

وهذه الرواية ، واضحة في طهارة الكلب البحري ، فانه لا يوجد كلب بحري يعيش في البر ، وإنما كان سؤال الامام (ع) استدراجاً لبيان النكتة . وأما إستفادة طهارة الخنزير البحري من الرواية ، فتتوقف على أحد أمرين :

الأول : دعوى ارتكاز مساواة الكلب والخنزير متشرعياً .

والثاني : استفادة ضابط كلي من التعليل المقتنص من سؤال الامام ، عن قدرة الحيوانات على الحياة خارج الماء .

بيان ذلك : انه لا إشكال في أن الطهارة في ظاهر الحديث ، مفرَّعة على عدم عيش الحيوان خارج الماء ، وهذا فيه احتمالان : **أحدهما** : أن تكون مفرَّعة على ذلك ابتداءً ، بأن يكون عدم العيش خارج الماء بنفسه ملاكاً للطهارة ، وعليه ، فان استفيد كون ذلك تمام الملاك للطهارة ، أمكن التعدي إلى الخنزير البحري أيضاً .

والاحتمال الآخر : أن تكون الطهارة مفرَّعة على عدم الكلبية ، وكون الحيوان لا يعيش الا في الماء ، ملاك لعدم كونه كلباً ، لتقوّم مفهوم الكلب بكونه حيواناً برياً ، والتعدي منه إلى الخنزير حينئذ ، يتوقف على الجزم بأن ما هو مقوّم لمفهوم الكلب من هذه الناحية ، مقوم لمفهوم الخنزير أيضاً . ومقتضى الجمود على اللفظ ، وإن كان قد يعين الأول ، غير أن مناسبات الحكم والموضوع ، قد تجعل الاحتمال الثاني أقرب ، لأن المائية لا تناسب أن تكون بمجردها مانعة عن النجاسة ، وانما المناسب ارتفاع النجاسة بارتفاع الكلبية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب لباس المصلي .

والعظم ونحوهما[1] .

---

(١) لأن مقتضى القاعدة بلحاظ أدلة النجاسة في المقام ، هو ذلك ، حتى إذا قيل بعدم شمول دليل نجاسة الميتة لهذه الأجزاء ، لعدم شمول الموت لها . وذلك : لأن الموضوع في المقام عنوان الكلب والخنزير ، وهو شامل للاجزاء التي لا تحلها الحياة . وجملة من روايات الباب ، وان لم يكن فيها اطلاق ، كما ورد في الولوغ ، فان الولوغ يقتضي ملاقاة ما تحله الحياة عادة ، ولكن يكفينا روايات أخرى مطلقة تقدم ذكرها ، كرواية محمد بن مسلم في الكلب السلوقي : « إذا مسسته فاغسل يدك » . ورواية علي بن جعفر ، الآمرة بغسل الثوب عند اصابة الخنزير له .

وفي الكلب لا يوجد مقيد للاطلاق ، فيؤخذ به بلا إشكال . وإنما الكلام في الخنزير ، اذ توجد فيه روايات يمكن الاستدلال بها على طهارة ما لا تحله الحياة منه :

منها : صحيحة زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال لا بأس »[1] . وقد يورد على الاستدلال بها تارة : بابداء احتمال أن السؤال ليس من جهة النجاسة ، بل من جهة جواز الوضوء بماء استخدم في مقدماته استعمال نجس العين ، لاحتمال حرمة استعمال نجس العين . وأخرى : بأن هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، ولا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه[2] .

اما الايراد الأول : فقد تقدم في موضع سابق من هذا الشرح : ان حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر[3] . وأما الايراد الثاني : ففيه : انه لو فرض في

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي جـ ٢ ص ٣٧ .

(٣) راجع مباحث انفعال الماء القليل من الجزء الاول .

مورد الرواية الفراغ عن ملاقاة ماء الدلو لشعر الخنزير ، فالحكم بجواز الوضوء منه ، يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، وحيث إن الثاني منفي بالدليل الخاص ، فبضم هذا الدليل الخاص إلى هذه الرواية ، يتم الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحو يقيد اطلاق دليل النجاسة .

الا ان أصل افتراض ملاقاة الماء في الدلو ، حال انقطاعه عن البئر ، للحبل ليس بمعلوم ، بل المنصرف من الرواية ، كون السؤال بلحاظ تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، كما تقدم عند دراستها في بحث انفعال الماء القليل ، وعليه ، فتكون دالة على الجامع بين طهارة شعر الخنزير ، وعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس . وبذلك تحصل المعارضة بالعَرَض ، بين اطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره ، واطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة المتنجس . فان انكرنا الاطلاق الثاني إما راساً ، أو لوجود مقيد له ، بقي اطلاق دليل النجاسة بلا معارض ، وإلا سقط الاطلاقان بالمعارضة .

هذا كله بقطع النظر عما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص ، كرواية برد الاسكاف المتقدمة ، والا كان المتعين الرجوع إليه في اثبات النجاسة ، دون ان تصلح الصحيحة للمعارضة معه ، لعدم تعيّن دلالتها على طهارة شعر الخنزير ، وعدم وجود الدليل الخاص على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

ومنها : رواية الحسين بن زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ ، قال : « قلت له : شعر الخنزير ، يجعل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها ، أو يتوضأ منها ؟ فقال : لا بأس به »[1] .

وبعد توثيق الحسين بن زرارة ، ولو بلحاظ رواية احد الثلاثة عنه ، كصفوان ، تكون الرواية معتبرة سنداً . واما من ناحية الدلالة : فهناك فرق

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

بين هذه الرواية وسابقتها ، باعتبار قوة ظهور الرواية السابقة في ان السؤال عن حكم ماء الدلو ، بخلاف هذه الرواية ، حيث جعل فيها : (يشرب ويتوضأ منها) وصفاً للبئر ، فبالامكان دعوى : اتجاه السؤال نحو ماء البئر ابتداءاً وانه هل ينفعل بملاقاة شعر الخنزير ، فيكون الجواب دالاً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير واعتصام ماء البئر ، والفرد الاول من هذا الجامع منفي بالدليل ، دون الفرد الثاني ، فيتعين تطبيقه على الثاني ، ومعه لا يتم الاستدلال بالرواية على طهارة شعر الخنزير .

فان قيل : ان الثاني منفي ايضاً بروايات انفعال ماء البئر ، فان عملنا بها انتجت ـ بضمها إلى رواية الحسين ـ ، مقيداً لاطلاق دليل نجاسة الخنزير ، ومعارضاً لما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص . وان اسقطنا روايات الانفعال بالمعارضة مع روايات الاعتصام ، كان المجموع المركّب من رواية الحسين بن زرارة ، ودليل نجاسة شعر الخنزير ، طرفاً آخر للمعارضة مع روايات الانفعال ، ويسقط الجميع .

قلنا : ان بني على الجمع العرفي بين روايات انفعال ماء البئر وروايات اعتصامه ، بحمل الانفعال على التنزه ، فلا اشكال في تعين تطبيق الجامع المستفاد من رواية الحسين بن زرارة ، على اعتصام ماء البئر ، فلا يتم الاستدلال بها على طهارة شعر الخنزير . وان بني على استحكام التعارض بين روايات الانفعال وروايات الاعتصام في ماء البئر ، لم يُبْنَ على سقوط اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير للشعر في نفس المرتبة ، لان روايات الانفعال لو خلّيت وحدها ، لصلحت لتقييده ، فيرجع إليه بعد تساقط مجموعتي الانفعال والاعتصام من روايات ماء البئر .

ومنها : رواية زرارة قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء ؟ قال : لا بأس »[1] .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

ولو اجتمع أحدهما مع الآخر ، او مع آخر ، فتولّد منهما ولد ، فان صدق عليه اسم احدهما تبعه ، وان صدق عليه اسم احد الحيوانات الاخر ، او كان مما ليس له مِثْل في الخارج كان طاهراً ، وان كان الاحوط الاجتناب عن المتولد منهما اذا لم يصدق عليه اسم احد الحيوانات الطاهرة ، بل الاحوط الاجتناب عن المتولد من احدهما مع طاهر ، اذا لم يصدق عليه اسم الطاهر ، فلو نزى كلب على شاة ، او خروف على كلبة ، ولم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة ، فالاحوط الاجتناب عنه وان لم يصدق عليه اسم الكلب(١) .

ولا بأس بسند هذا الحديث ، وان كان فيه أبو زياد النهدي ، لأنه ممن يروي عنه ابن أبي عمير . ولكنها أضعف دلالة مما سبق ، لأن السؤال فيها اتجه نحو نفس عملية جعل جلد الخنزير دلواً يستقى به . ولا قرينة على كون ذلك ملحوظاً بما هو طريق إلى حيثية الانفعال وجوداً وعدماً ، لإمكان أن يكون الملحوظ هو حكم استعمال الميتة ونجس العين في نفسه ، فان احتمال حرمة ذلك ، احتمال معقول في العرف المتشرعي ، كما يكشف عنه ذهاب المشهور من العلماء إلى الحرمة .

وتحصل من مجموع ذلك . أن الأجزاء التي لا تحلها الحياة من الخنزير ، محكومة بالنجاسة أيضاً .

(١) المتولد من كلب وخنزير ، أو من أحدهما من طاهر ـ لو كان هذا ممكناً ـ ، ان صدق عليه اسم الكلب أو الخنزير فلا اشكال في نجاسته ، لدخوله تحت اطلاق دليل نجاستها ، وان صدق عليه عنوان أحد الحيوانات الثابت طهارتها بدليل اجتهادي ، فلا اشكال في طهارته ، لدخوله تحت اطلاق ذلك الدليل ، وان كان يرى بمجموعه ملفقاً من الكلب والخنزير ، فقد يبنى على

نجاسته أيضاً، لأنه وإن لم يمكن الحكم بنجاسته بكل من دليلي نجاسة الكلب ونجاسة الخنزير بمفرده ، لعدم كونه مصداقاً لموضوعه ، ولكن الدلالة الالتزامية العرفية لمجموع الدليلين ، تقتضي نجاسة الملفّق .

فان قيل : بأن الدلالة الالتزامية العرفية ، الحاصلة من ضم أحد الدليلين إلى الآخر معتبرة ، فهو ، وان استشكل في ذلك بدعوى : ان مرجع هذه الدلالة إلى الظهور العرفي ، لأن الملازمة عرفية لا عقلية ، والظهور العرفي لا يعقل تصور قيامه بمجموع خطابين منفصلين ، الا مع قيام دليل على لزوم تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة الخطاب الواحد المتصل من هذه الناحية ، أمكن إثبات النجاسة في المقام ، بالدلالة الالتزامية العرفية للدليل الواحد ، المشتمل على نجاسة الكلب والخنزير معاً ، كراوية برد الاسكاف المتقدمة .

وان كان المتولد حيواناً على غير الوجوه المتقدمة ، كان مقتضى الاصول المؤمّنة الحكم بطهارته ، أو عدم انفعال ملاقيه .

وما يتصور كونه حاكماً عليها إنما هو الاستصحاب ، بأحد تقريبات ثلاثة .

الأول : استصحاب نجاسته الثابتة حينما كان دماً وعلقة في داخل الكلبة أو الخنزيرة ، أو حينما كان منياً .

ويرد عليه : أن المقام من موارد الاستحالة فلا يجري الاستصحاب ، على ما يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

الثاني : استصحاب نجاسته الثابتة عندما كان جنيناً ، إذا كانت أمه كلبة أو خنزيرة بوصفه جزءاً منها .

ويرد عليه : ان الجنين ليس جزءاً من أمه ، بل هو كالبيض بالنسبة إلى الدجاجة ، من قبيل المظروف مع الظرف .

الثالث : استصحاب النجاسة الجامعة بين العَرَضية والذاتية ، بأن يقال : ان هذا الحيوان كان ملاقياً مع النجاسات كالدم في بطن الأم ، وبعد أن يحصل المطهر ، وهو زوال العين في الحيوان ، يشك في ارتفاع النجاسة ، فيستصحب الجامع بين النجاسة العَرَضية المعلومة الانتفاء على فرض وجودها ، والنجاسة الذاتية المعلومة البقاء على فرض حدوثها . وهذا الاستصحاب يعتبر من القسم الثاني من استصحاب الكلي ، ان قلنا : ان النجس الذاتي لا يقبل النجاسة العرضية ، وإلا فهو من القسم الثالث ، ولكن من النحو الذي يكون الفرد المشكوك فيه ، على فرض ثبوته ، معاصراً للمتيقن من أول الأمر . وعلى كل حال ، فلو جرى هذا الاستصحاب ، لا يثبت الا نجاسة السطح ، لاتَمام الطبقات كما هو المطلوب .

ويرد عليه : لو سلم الاستصحاب ، وتمامية أركانه في نفسه ، انه محكوم ، لأن عدم الكلي في موارد استصحاب الكلي ، اذا كان حكماً شرعياً مترتباً على عدم الفرد الطويل ، جرى استصحاب عدم الفرد الطويل ، وكان حاكماً على استصحاب الكلي . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن كل جسم لم تجعل له نجاسة ذاتية يطهر بالمطهر ، وهذا جسم بالوجدان وغير نجس ذاتاً بالاستصحاب .

وقد يتوهم الجواب على استصحاب الكلي في المقام : بأن العلم الاجمالي بالنجاسة العَرَضية أو العينية ، منحل باجراء أصالة الطهارة ، لاثبات طهارته العينية ظاهراً ، ومع انحلاله ، لا يمكن اجراء استصحاب المعلوم الاجمالي . ويندفع هذا التوهم : أولاً : بأن أصالة الطهارة ، انما يتحقق موضوعها عند عدم العلم بالنجاسة فتثبت الطهارة ، لا عند العلم باصل النجاسة والشك في عينيتها ، لأن مفادها الطهارة الفعلية لا الحيثية . وثانياً : بان جريان الاصل المذكور ، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي المذكور بنحو يمتنع جريان الاستصحاب في معلومه ، الا بملاحظة النكتة التي ذكرناها .

الثامن : الكافر باقسامه ، حتى المرتد بقسميه ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس[1] .

---

(١) المعروف بين فقهائنا الحكم بنجاسة الكافر . وقد ينقل القول بطهارته ـ ولو في الجملة ـ ، عن بعضهم . والمعروف بين فقهاء العامة الحكم بطهارته ، ولكن ذهب بعضهم أيضاً إلى نجاسة الكافر بنحو يشمل الكتابي ايضاً ، كابن حزم[1] .

وقد استدل للنجاسة بالاجماع ، والكتاب والسنة .

اما الاجماع فتقريبه : ان دعوى الاجماع على النجاسة ، قد استفاضت في كلمات عدد كبير من الفقهاء ، كالسيد المرتضى ، والشيخ الطوسي ، والمحقق الحلي ، وغيرهم . واذا انضم إلى هذه الاستفاضة الاطلاع المباشر على فتاوى عدد كبير من علمائنا ، وعدم العثور على خلاف معتدٍّ به ، بل على مطلق الخلاف في المشرك ونحوه من اقسام الكفار ، وما هو الملحوظ من ارتكازية الحكم بالنجاسة في اذهان مختلف طبقات الطائفة ، استخلصنا من ذلك كله ، الوثوق بحصول اجماع تعبدي على النجاسة ، بنحو يكشف عن تلقي ذلك من الأئمة عليهم السلام .

ومن الواضح ، ان حجية هذا الاجماع ـ كأي اجماع ـ ، تستند إلى كونه سبباً لليقين او الاطمئنان بثبوت معقده شرعاً على اساس حساب الاحتمالات ، وكونه تجميعاً لقرائن احتمالية يحصل من تراكمها الاطمئنان . ولهذا يجب ان تلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في ايجاد هذا الاطمئنان اثباتاً ونفياً ، اذ قد يتفق كون امارة مقتضية لليقين في نفسها ، ولكنها لا تؤدي إلى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المنافية . وليس الاجماع ، او نقل الاجماع بعنوانه موضوعاً للحجية شرعاً ، لئلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن .

---

(١) راجع المحلى لابن حزم ج١ ص ١٢٩ .

وهناك عدة نقاط يمكن اثارتها حول الاستدلال بهذا الاجماع ، اما بلحاظ بعض اصناف الكفار او مطلقاً :

النقطة الاولى : التشكيك في وقوع هذا الاجماع ، بابراز القرائن على وجود الخلاف . وهذا التشكيك ليس عليه شواهد وارقام محددة بلحاظ المشرك ، ولكن بالامكان تحصيل بعض الشواهد الباعثة على التشكيك بلحاظ غير المشرك ، او على الاقل بلحاظ الكتابي :

فمنها : كلام المحقق الحلي (قدس سره) ، اذ قسم الكفار إلى قسمين : المشرك ، واهل الكتاب ، وادعى الاجماع على نجاسة المشرك ، واما بالنسبة إلى اهل الكتاب فلم يدَّع مثل ذلك ، وانما استعرض اسماء عدد من العلماء القائلين بالنجاسة ، فلو كان المحقق قد احرز الاجماع على النجاسة في كلا القسمين ، لما ساق التعبير بهذا النحو .

ومنها : دعوى ابن زهرة في الغنية ، الاجماع المركَّب ، اذ قال : التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع ، فانه لو كان يرى انعقاد الاجماع على نجاسة الكافر مطلقاً ، لما عدل إلى الاستدلال بالاجماع المركّب على نجاسة غير المشرك .

ومنها : كلام للشيخ الطوسي (قدس سره) في تفسيره لسورة المائدة في قوله تعالى : ﴿ وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ﴾ ، اذ ذكر : « ان اكثر اصحابنا قالوا : ان طعام اهل الكتاب الحبوب ، واما ذبائحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز » ، اذ قد يستظهر من هذه العبارة ، ان جملة من اصحابنا يجوِّزون ـ خلافاً للاكثر ـ ، ما ساوره الكتابي بالرطوبة ، اللهم الا ان يكون التعبير بالاكثر ، بلحاظ الفتوى بحرمة ذبيحة الكتابي ، لا بلحاظ الفتوى بحرمة ما ساوره بالرطوبة .

ومنها : أيضاً كلام للشيخ الطوسي (قدس سره) ، في النهاية ، استظهر

منه القول بطهارة اهل الكتاب ، وهو قوله : « ويكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار إلى طعامه فياكل معه ، وان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم ياكل معه ان شاء » . ولكن هذا الظهور ، لا يمكن الاخذ به ، لأن للشيخ في كلام متقدم بأسطر على ما نقلناه نصاً ، يدل بوضوح على فتواه بالنجاسة ، فلا بد من حمل كلامه هذا على فرض عدم المساورة برطوبة ، عملاً بما دل من الروايات على اناطة الإذن في مؤاكلة الكتابي على الوضوء المحمول على الغسل . كصحيحة العيص بن القاسم الآتية ، بعد تقييدها بكيفية لا تسري معها النجاسة ، فيكون امر الكافر بغسل يديه ادباً شرعياً صرفاً .

ومنها : ما نقل عن الشيخ المفيد (قدس سره) ، في اجوبة بعض مسائله : من الحكم بكراهة سؤر اليهود والنصارى . وهو لا يناسب القول بالنجاسة ، لظهور الكراهة في كلام المفيد وامثاله في المعنى المصطلح المقابل للحرمة .

ويبقى استغراب : ان يكون المفيد قائلاً بالطهارة ، ولا يؤثر ذلك عنه ، بل يدّعي تلامذته ، كالمرتضى ، والشيخ الطوسي ، الاجماع على النجاسة ، وهم اكثر الناس اطلاعاً على رأي استاذهم .

وقد يدفع هذا الاستغراب : بامكان افتراض عدول المفيد (قدس سره) ، عن الفتوى بالطهارة ، اذ لا نعرف تاريخ صدور الحكم بالكراهة منه ، فلعله كان في بداية امره ، وفي مرحلة تأثره باستاذه ابن الجنيد ، وابن ابي عقيل ، اللذين ينسب اليهما القول بالطهارة .

ومنها : ما نسب إلى القديمين : ابن ابي عقيل ، وابن الجنيد ، من القول بالطهارة .

فعن الاول : انه قال بطهارة سؤر الكتابي . وهذا بمجرده انما يدل على قوله بالطهارة ، اذا لم يفترض اختصاص السؤر اصطلاحاً في كلام مثله بالماء

المطلق ، وإلا أمكن أن يكون مبنياً على عدم انفعال الماء القليل .

وعن الثاني : انه قال : « ولو تجنب من أكل ما صنعته اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم ، وكل ما صنع في أواني مستحلي الميتة ، ومؤاكلتهم ، ما لم يتيقن طهارة أوَانيهم وايديهم ، كان احوط » .

وكلمة « ايديهم » ، ان رجعت إلى الجميع ، كان كلامه واضحاً في نفي النجاسة العينية عن الكتابي ، وان رجعت إلى خصوص مستحلي الميتة ، فلا يستفاد من كلامه حينئذ الا التوقف عن الفتوى بالنجاسة .

النقطة الثانية : اننا اذا رجعنا إلى عصر اقدم من عصور الفقه الامامي ، اي عصر الرواة ، نجد ان قضية نجاسة الكفار ، لم تكن امراً مركوزاً في اذهان الرواة إلى زمان الغيبة ، ولهذا كثر السؤال عن ذلك بين حين وحين ، وفرض في بعض تلك الاسئلة ، انهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة ، كما في رواية الحميري ، الذي هو من فقهاء الامامية في عصر الغيبة الصغرى ، اذ كتب إلى صاحب الزمان (ع) : « عندنا حاكة مجوس ياكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة ، وينسجون لنا ثياباً ، فهل تجوز الصلاة فيها قبل ان تغسل ؟ الخ » .

وحمل جميع الاسئلة على أنها بملاك علمي بحت ، بعيد جداً . كما ان حمل فرض الحميري لنجاسات عَرَضية في حياة الكافر ، على انه بقصد ابراز قوة احتمال تنجس الثياب التي يحوكها ، بلا شاهد . بل ان افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر ، واضح الدلالة على انه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية ، والا فأي اثر للغسل بالنسبة إليه .

وحيث ان الاجماع ، انما يكون حجة ، باعتبار كشفه عن التلقي الارتكازي من عصر الرواة ، فيكون ما ذكرناه نقطة ضعف في كاشفية هذا الاجماع .

النقطة الثالثة : ان ابتلاء المسلمين بالتعايش مع اصناف من الكفار في

المدينة وغيرها على عهد النبي (ص) ، كان على نطاق واسع ، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جداً ، خصوصاً بعد صلح الحديبية ، ووجود العلائق الرحمية وغيرها بينهم ، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة ، لانعكس ذلك وانتشر واصبح من الواضحات ، ولسمعت من النبي (ص) توضيحات كثيرة بهذا الشأن ، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الابتلاء إلى هذه الدرجة . ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الاخفاء ، واي داع إلى ذلك مع ظهور الاسلام ، وعدم منافاة هذا الحكم مع اغراض اولياء الأمر بعد النبي (ص) . وحتى لو افترضنا ان الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة ، التي نزلت بعد الفتح ، فان طبيعة الاشياء كانت تقتضي شيوعه وانتشاره ايضاً ، فعدم وجدان شيء من هذه اللوازم العادية عند ملاحظة التاريخ العام ، يشكّل عامل تشكيك في مسألتنا .

النقطة الرابعة : ان اشتهار الاستدلال على نجاسة الكافر بالآية الكريمة بين الاصحاب ، ووجود وجوه اجتهادية لتقديم روايات النجاسة على روايات الطهارة على ما يأتي ، يوجب ـ على الاقل ـ ، احتمال استناد عدد كبير من المجمعين ، إلى مدرك اجتهادي في الفتوى بالنجاسة ، فلا يكون كاشفاً مستقلاً عن المقصود ما دام اجماعاً مدركياً .

ودعوى : ان الاجماع على نجاسة اهل الكتاب ، يجب ان يكون مستنداً إلى جهة فوق الاجتهاد ، لان وضوح وجود الجمع العرفي بين روايات الطهارة وروايات النجاسة بحمل الاخيرة على التنزه ، يكشف عن استناد المجمعين إلى جهة فوق ذلك في طرح اخبار الطهارة .

مدفوعة : بان صناعة الجمع العرفي ، وكونه متقدماً على سائر انحاء التصرف الاخرى ، بما فيها الحمل على التقية ، ليست بدرجة من الوضوح في فقه جملة من فقهائنا المتقدمين ، على النحو الذي لا يصح معه افتراض تطبيقهم الصناعة على وجه آخر .

وفي كلماتهم شواهد عديدة على ذلك : فمن هذه الشواهد في كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) ، ما ذكره في مسألة نجاسة الخمر والمسكر ، الذي وردت فيه اخبار صريحة في الطهارة ، واخبار تأمر بالغسل منه . اذ حمل اخبار الطهارة على التقية ، مع ان العامة لا يقولون بالطهارة : قال في كتاب التهذيب : « والذي يدل على ان هذه الاخبار محمولة على التقية ، ما تقدم ذكره من الآية ، وأن الله تعالى اطلق اسم الرجاسة على الخمر ، ولا يجوز ان يرد من جهتهم عليهم السلام ما يضاد القرآن وينافيه . وايضاً ، قد اوردنا من الاخبار ما يعارض هذه . ولا يمكن الجمع بينهما إلا بان نحمل هذه على التقية ، لأنا لو عملنا بهذه الاخبار ، كنا دافعين لأحكام تلك جملة ، ولم نكن آخذين بها على وجه ، واذا عملنا على تلك الاخبار ، كنا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية ، لان التقية احد الوجوه التي يصح ورود الاخبار لاجلها من جهتهم ، فنكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه[1] .

فتراه (قدس سره) ، يفضّل الجمع بالحمل على التقية ، على الجمع العرفي الذي يقتضي تقديم روايات الطهارة ، ويرى ان العمل بهذه الروايات اسقاط للمعارض رأساً ، بخلاف الحمل على التقية . ومعه ، فاي استبعاد يبقى في ان يكون الشيخ وامثاله في فتواهم بالنجاسة وتقديم رواياتها ، مستندين إلى وجوه اجتهادية من هذا القبيل ؟ ! من قبيل : دعوى الجمع بين الطائفتين ، بحمل اخبار الطهارة على التقية ، أو ترجيح اخبار النجاسة بالموافقة للكتاب ، او بالاكثرية ، او بالموافقة للاصل ، لو بني على اصالة الاحتياط في الشبهة الحكمية ، أو بكونها قطعية الصدور اجمالاً لتظافرها ، بخلاف اخبار الطهارة ، او ايقاع التعارض بين الطائفتين ، واختيار اخبار النجاسة ولو لنكتة الظن الشخصي على طبقها ، اذا بني على التخيير ، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي ، والرجوع إلى الآية كعام فوقي . فهذه وجوه سبعة يمكن افتراض

(١) تهذيب الاحكام للشيخ الطوسي ، الجزء الاول من طبعة النجف عام ١٣٩٠ هـ ق ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

كل واحد منها في بعض من المجمعين ، بعد ان لاحظنا امكانية استبعادهم للجمع العرفي بالحمل على التنزه .

النقطة الخامسة : التشكيك في ثبوت الاجماع ، بمناقشة مستندات إثباته . وهذه النقطة ، تختلف عن النقطة الاولى ، في أن المقصود في الأولى ، ابراز المعارض الدال على وجود الخلاف ، والمقصود هنا التشكيك في بعض دلائل الاجماع في نفسها . وقد أشرنا سابقاً ، إلى أن منشأ الوثوق باجماع المتقدمين على المحقق (رحمه الله) ، واتفاقهم على النجاسة مجموع أمور ثلاثة وهي : استفاضة نقل الاجماع ، وعدم نقل الخلاف ، والعبارات التي يمكننا تحصيلها مباشرة من أقوال المتقدمين ، مما يدل على الافتاء بالنجاسة .

أما نقل الاجماع في كلمات العلماء المتقدمين على المحقق الحلّي ، الذي تحفّظ في المعتبر من دعوى الاجماع في غير المشرك ، فقد وجد في جملة من كلماتهم (قدس الله أسرارهم) .

فمنها : عبارة السيد المرتضى (قدس سره) ، في الانتصار ، حيث ذكر : « أن مما نفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر . وخالف جميع الفقهاء في ذلك » .

والتتبع في كتاب الانتصار ، يكشف عن أنه لا يقصد بالاجماع ـ حين يدعيه ـ ، ما نريده من الاتفاق . فقد ادعى الاجماع في مسائل تشتمل على خلاف واضح ، كدعواه الاجماع على انفعال البئر ، مع مخالفة العماني ، وابن الغضائري وجملة من العلماء ، وكدعواه الاجماع على اشتراط اسلام الذابح ، وغير ذلك .

ومنها : عبارته أيضاً في شرح الناصريات ، والمتن لجده الأمي . قال الماتن : « سؤر المشرك نجّس » . فذكر في التعليق عليه : « عندنا أن سؤر كل كافر ـ بأي ضرب من الكفر كان كافراً ـ ، نجس » ، وكلمة : (عندنا) ، إن

أراد بها عند الطائفة لا عند الشارح ، دل على الاجماع بالمقدار الذي يلحظ ثبوته من الاتفاق في موارد اجماعاته المنقولة عادة .

وكل من العبارتين تعرضتا إلى نجاسة سؤر الكافر ، ولم تتضمن دعوى الاجماع على نجاسة الكافر مباشرة . ونجاسة السؤر ، أعم من نجاسة ذي السؤر عند جملة من فقهائنا الأقدمين ، حتى أن صاحب المعالم (قدس سره) ، عقد بحثاً في أنه : هل توجد ملازمة بين طهارة ذي السؤر وطهارة سؤره ؟ ، وذكر : أن المشهور قالوا بالملازمة ، وأنه خالف جماعة من الفقهاء ، كالشيخ في جملة من كتبه ، وابن الجنيد ، وابن ادريس . وإن جملة من الفقهاء قالوا فيما لا يؤكل لحمه مع طهارته ، بنجاسة سؤره ، وهذه النكتة تقتضي تعذر استكشاف الاجماع على نجاسة الكافر ، من نقل الاجماع على نجاسة سؤره في كلام السيد المرتضى وغيره .

ومنها : عبارة الشيخ (قدس سره) ، في التهذيب ، حيث ذكر : « أنه أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار اطلاقاً » . والعبارة بظاهرها لا يمكن الأخذ بها ، لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين إلى القول بنجاسة الكافر . فلا بد إما من تأويل كلمة المسلمين وارادة الشيعة بها ، وهو أمر بعيد في تلك المرحلة من الفقه الامامي ، الذي كان منفتحاً فيها على أقوال فقهاء العامة والفقه السني عموماً . أو تأويل النجاسة وإرادة ما يعم النجاسة المعنوية ، ومعه لا يبقى وثوق بمفاد النقل المذكور .

ومنها : كلام ابن زهرة في الغنية ، حيث قال : « والثعلب والأرنب نجسان ، بدليل الاجماع المذكور . والكافر نجس بدليله أيضاً ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾ . وهذه العبارة ـ كما ترى ـ ، لا تعطي إجماعاً على نجاسة الكافر ، إلا مثل الاجماع في الثعلب والأرنب ، اللذين لا إشكال في طهارتهما ، أو على الأقل ، ليس فيهما ارتكاز عام للنجاسة .

فهذه هي عمدة عبارات نقل الاجماع الواصلة إلينا من فقهاء ما قبل

المحقق الحلي (رحمه الله) .

وأما الثاني : وهو عدم نقل الخلاف ، أو نقله في نطاق محدود جداً عن القديمين : ابن الجنيد ، وابن أبي عقيل ، الذي كان خلافه المنقول بلسان الافتاء بجواز سؤر الكافر ، الأمر الذي يمكن تأويله بارجاعه إلى عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة . فهناك نكتة بهذا الصدد تجب ملاحظتها وهي : ان فقه الشيعة ، كان مبناه قبل مبسوط الشيخ الطوسي ـ كما أشار إليه في مبسوطه ـ ، على ممارسة الفتاوى بمقدار مضامين الروايات ، وكانت كتب أصحابنا الفقهية ، مقتصرة عادة على الفتوى بمتون الأخبار مع حذف الأسانيد والتنسيق . وهذه الحقيقة تجعل دعوى الاجماع على التفصيلات والتفريعات التي لا تستنبط عادة من الروايات بصورة مباشرة ، بل بالتفريع والاجتهاد ، أقل أهمية من دعوى الاجماع على حكم في مسألة يترقب أخذه بعنوانه من الروايات . ونجاسة الكافر ، وإن لم تكن من التفريعات والتفصيلات ، ولكنها ملحقة بها ، لأن نجاسة الكافر لم تكن بهذا العنوان مطرحاً للبحث عادة في متون كتبهم قبل الشيخ .

والوجه في ذلك : أنه لم يرد في الأخبار الحكم بنجاسة الكافر بهذا العنوان ، ولما كانت الروايات الواردة في النجاسات ، متجهة عادة إلى بيان حكم السؤر ، ومتكفلة للأمر بغسل الثياب والبدن ونحوهما مما يلاقي تلك النجاسات ، نجد أن جملة من كتب الأقدمين ، خالية من فصل تحت عنوان النجاسات ، كما يذكر في كتب الفقهاء المتأخرين عنهم ، وإنما يتعرضون إلى النجاسات تحت عنوان : (الأسئار) ، في باب المياه ، وتحت عنوان : (تطهير الثياب والأواني) ، تبعاً لمضامين الروايات ، ولهذا لا نجد تعرضاً لنجاسة الكافر بهذا العنوان في جملة مما وصل إلينا من عبائر الأقدمين ، كهداية الصدوق ، ومقنعه ، وفقيهه ، والمقنعة للمفيد ، ونحو ذلك . وما دام طرح المسألة في الفقه القديم كان مطابقاً لمتون الروايات كما رأينا ، فما نستطيع أن نفترض الاجماع

عليه ، على أفضل تقدير ، هو حرمة سؤر الكافر أو نجاسة هذا السؤر . وأما نجاسة نفس الكافر على نحو تسري النجاسة إلى كل ما يلاقيه ، فقد تكون دعوى الاجماع على ذلك متأثراً بالاجتهاد ، واستنتاج القول بنجاسة الكافر من القول بحرمة سؤره ، مع أنه لا ملازمة كما تقدم . وقد نقل السيد المرتضى ، القول بحرمة سؤر الكافر عن جملة من علماء السنة ، مع أنهم يفتون بطهارة الكافر .

وبهذا يظهر ، أن بالامكان افتراض ذهاب عدد من الأقدمين إلى القول بالطهارة ، ولا يضر بذلك عدم نقل الخلاف ، بعد أن عرفنا أن نجاسة الكافر بهذا العنوان ، لم يكن مطرحاً للحديث والبحث في الفقه القديم ، بحكم تبعية الفقه القديم لمتون الروايات . فليس من الضروري أن ينعكس الخلاف في أصل نجاسة الكافر إذا كان هناك خلاف . نعم ، انعكس خلاف ابن أبي عقيل ، لكن لا بصيغة أن الكافر طاهر ، بل بصيغة على مستوى الطرح القديم للمسألة ، حيث نقل عنه الفتوى بجواز سؤر الكافر ، وكذلك الشيخ المفيد .

وأما الثالث : ـ أي عبارات الأقدمين الواصلة إلينا ، والتي تدل على الفتوى بالنجاسة ـ ، فلا إشكال في وجود عبارات من هذا القبيل ، ولكن بعضها لا يخلو من إشكال .

فمنها : عبارة الصدوق (قدس سره) ، في الهداية ، إذ قال : « ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي ، والنصراني ، وولد الزنا ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام » . وهذا تعبير مطابق للروايات كما هو دأبه . وقد لا يدل على النجاسة ، خصوصاً بلحاظ عطف ولد الزنا على الكافر ، إذا افترضنا أن الصدوق يوافق المشهور القائلين بطهارته . ولم نجد في باب التطهير من النجاسات في هذا الكتاب ، أيَّ تعرض للكافر .

ومنها : عبارة الصدوق في المقنع ، في كتاب الصلاة ، قال ما حاصله :

(ولا تصلِّ وقدّامك التماثيل . ولا تجوز الصلاة في شيء من الحديد . وإياك أن تصلّي في ثوب أصابه خمر . ولا تصلّ في السواد . ولا تصلّ على بواري اليهود والنصارى) ، ولم نجد له تعرضا للكافر في كتاب الطهارة من هذا الكتاب .

والعبارة المذكورة ليست واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، حيث يلاحظ أنه ذكر مجموعة مما نهي عنه ، وبعض تلك النواهي تنزيهية حتى عنده ، وهذا يعني كونه بصدد ذكر ما في متون الروايات من أحكام مهما كان نوعها .

ومنها : عبائر الصدوق في الفقيه ، إذ يقول في باب المياه وطهرها ونجاستها : « ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي ، والنصراني ، وولد الزنا ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام ، وأشد من ذلك سؤر الناصب » .

ويقول في أبواب الصلاة وحدودها : « وروى أبو جميلة ، عن أبي عبد الله : أنه سأله عن ثوب المجوسي البسه وأصلّي فيه ؟ قال : نعم . قال : قلت : يشربون (يشترون خ ل) الخمر ؟ قال : نعم نحن نشتري السابرية فنلبسها ولا نغسلها » .

وينقل في باب الصيد والذباحة عدة روايات ، بعضها ينهى عن سؤر اليهودي والنصراني ، وبعضها يأمر بغسل آنية المجوس .

واستظهار فتوى الصدوق بالنجاسة ، على أساس ذكر هذه الروايات ذات الألسنة المختلفة المناسبة للنجاسة ، وعدم ذكر شيء واضح الدلالة على الطهارة ليس ببعيد ، وإن كان ليس بواضح .

ومنها : كلام المفيد (قدس سره) ، ولنا منه أثران : أحدهما : المقنعة التي شرحها الشيخ الطوسي . والآخر : العبارة التي ينقلها المحقق في المعتبر ، عما كتبه المفيد في أجوبة بعض مسائله . أما الثاني ، فهو قول بالكراهة . وأما الأول ، فقد ذكر فيه : « وإذا مس ثوب الانسان كلب أو خنزير وكانا يابسين ، فليرش موضع مسهما بالماء . وكذلك الحكم في الفأرة والوزغة يرش الموضع

الذي مسّاه . وكذلك إن مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان أو وقعت يده عليه ، وكان رطباً ، غسل ما أصاب منه ، وإن كان يابساً مسحه بالتراب ، وإذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء ، وإن لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب » . وهذا في نفسه ظاهر في النجاسة .

ولكن هنا شيئاً وهو : أن ديدن الأقدمين ، كان على ذكر المناهي والأوامر الموجودة في الروايات ، بدون أن يكونوا بصدد بيان الحرام من المكروه ، والواجب من المستحب ، وليس حال تلك النواهي والأوامر ، حال ما يرد الآن في الرسائل العملية ، فيصعب على هذا الأساس ، حصول الاطمئنان بأن الأمر بالغسل في كلام فقيه من هذا القبيل إلزامي أو تنزيهي ، خصوصاً إذا لوحظ أن كلام المفيد المتقدم ، يشتمل على الفأرة والوزغة ، وعلى مسح اليد ببعض الحيطان إذا مسها الكافر يابساً ، فهل كان يرى المسح بالحائط واجباً ؟ ! والغسل مِن الفأرة واجباً ؟ ! أو أن هذا انسياق مع التنزيهات الموجودة في الروايات ؟

ومنها : كلام السيد المرتضى في شرحه للناصريات ، إذ يقول : « عندنا أن سؤر كل كافر ـ بأي ضرب من ضروب الكفر كان كافرا ـ ، نجس لا يجوز الوضوء به » .

ومنها : كلام الشيخ الطوسي في النهاية قال : « ولا بأس بأسئار المسلمين . . . ويكره استعمال سؤر الحائض إذا كانت متهمة . . . ولا يجوز استعمال أسئار من خالف الاسلام من سائر أصناف الكفار . . . ، ولا بأس بسؤر كل ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان » .

وقال فيه أيضاً : « فإن علمت فيه نجاسة ، أو أدخل يده فيه يهودي أو نصراني أو مشرك أو ناصب ومن ضارعهم من أصناف الكفار ، فلا يجوز استعماله على حال » .

وهاتان العبارتان تتعرضان لحكم سؤر الكافر ، ولا يستفاد منهما نجاسة الكافر ، إلا بناءاً على الملازمة بين الفتوى بعدم حواز استعمال سؤر الكافر ، والفتوى بنجاسة الكافر .

وقال في باب تطهير الثياب من النهاية : « وإذا أصاب ثوب الانسان كلب ، أو خنزير ، أو ثعلب ، أو أرنب ، أو فأرة ، أو وزغة ، وكان رطباً ، وجب غسل الموضع الذي أصابه ، فإن لم يتعين الموضع ، وجب غسل الثوب كله ، وإن كان يابساً وجب أن يرش الموضع بعينه ، فإن لم يتعين ، رش الثوب كله ، وكذلك إن مس الانسان بيده أحد ما ذكرناه ، أو صافح ذمياً أو ناصباً معلناً بعداوة آل محمد ، وجب عليه غسل يده إن كان رطباً ، وإن كان يابساً مسحها بالتراب » .

وهذه العبارة لم يرد بها الإلزام في تمام الموارد قطعاً ، فلا يمكن إثبات الفتوى بالنجاسة بها ، وإنما تشتمل على متون الاخبار ، لأن الشيخ نفسه في نفس النهاية ، يفتي بالجواز والطهارة في جملة من الموارد إذ يقول : « إذا وقعت الفأرة والحية في الآنية ، أو شربتا منها ، ثم خرجا حياً ، لم يكن به بأس » ويقول أيضاً : « ولا تنجس مياه الغدران بولوغ السباع والبهائم والحشرات وسائر الحيوان فيها ، إلا الكلب خاصة ، والخنزير ، فإنه ينجسها إن كان دون الكر » .

نعم أقوى عبارة للشيخ الطوسي في النهاية ، تدل على النجاسة ، ما ذكره في كتاب الأطعمة والأشربة إذ قال : « ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ، ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء ، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم ، وباشروه بنفوسهم لم يجز أكله ، لأنهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إياه » . إلا أنه (قدس سره) ، يقول بعد هذا ببضعة أسطر : « ويكره أن يدعو الانسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه ، وإن دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه إن شاء » . ومن هنا وقع المحقق قدس سره ،

في ضيق لدى الجمع بين عبارتي الشيخ المتقاربتين ، فحمل العبارة الثانية على فرض عدم الرطوبة ، وان الغسل شيء تعبدي . ولعل هذا أوْلى من حمل النجاسة في العبارة الأولى على النجاسة المعنوية .

وعبارات الشيخ في المبسوط وفي التهذيب ، أوضح في النجاسة ، فقد صرح في المبسوط ، بأن الكافر نجس . واستدل في التهذيب بالآية الكريمة التي مفادها ـ إذا تمت دلالتها ـ ، نجاسة نفس الكافر ، لا حرمة سؤره فحسب .

ومنها : ما في كتاب المراسم لسلّار قال : « وإزالة النجاسة على أربعة أضرب : أحدها : بالمسح على الأرض والتراب . . . والآخر : بالشمس ، والآخر : برش الماء على ما مسه ، كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر ، إذا كان كل ذلك يابساً . والآخر : ما عدا ما ذكرناه من النجاسات ، فإنه لا يزول إلا بالماء .

وهذه العبارة وإن دلت على فتواه بنجاسة الكافر ، غير أنه ساقه مساق الفارة والوزغة ، فلا تكشف الفتوى عن ارتكاز إلا بمقدار ما يمكن افتراضه فيها .

ومنها : ما في كتاب الوسيلة ، إذ جاء فيه في أحكام الماء : « وإذا لم يبلغ كراً نجس بوقوع كل نجاسة فيه ، وبمباشرة كل نجس العين مثل الكلب والخنزير وسائر المسوخ ، وكل نجس الحكم ، مثل الكافر والناصب ، وبارتماس الجنب فيه . ولا ينجس بولوغ السباع والبهائم والحشار منه سوى الوزغ والعقرب . . . الخ » .

وجاء فيه في باب غسل الثياب : « فما تجب إزالة قليله وكثيره أربعة أضرب : أحدها : يجب غسل ما مسه إن كانا رطبين أو كان أحدهما رطباً ، والثاني : يجب رش الموضع الذي مسه يابس بالماء إن كان ثوباً . والثالث : يجب مسحه بالتراب إن مسه البدن يابسين .

والرابع : يجب غسل ما أصابه بالماء على كل حال .

فالأول والثاني والثالث : تسعة أشياء : الكلب ، والخنزير ، والثعلب ، والأرنب ، والفارة ، والوزغة ، وجسد الذمي ، والكافر ، والناصب ، والرابع : واحد وعشرون ، وعد منها : بول ما لا يؤكل لحمه ، وذرق الدجاج ، والخمر ، وكل شراب مسكر ، ولعاب الكافر . . الخ .

ونلاحظ بوضوح : أن الكافر جعل في قائمة النجاسات التي تشتمل على الثعلب والأرنب والفارة وذرق الدجاج ، ومثل هذا لا يمكن أن يكشف عن ارتكاز غير قابل للمناقشة بشأن نجاسة الكافر .

وفي كتاب جواهر الفقه لابن البرّاج ، لم يقع نظري على ماله تعرض لنجاسة الكافر ، نعم طرح هذا السؤال وهو : إذا كان كافراً وتيمم أو توضأ ثم أسلم هل يكون تيممه أو وضوئه صحيحاً ؟ . ثم أجاب بالنفي ، لأن ذلك عبادة يفتقر في صحتها إلى النية ، ولا تصح ممن هو كافر . ومثله في الخلاف للشيخ الطوسي . وهذه العبارة ، لو استشم منها شيء فإنما تستشم الطهارة لا النجاسة ، إذ على القول بالنجاسة ، كان بالامكان تعليل بطلان العمل بنجاسة الأعضاء وتنجس الماء ، ولا أقل من حيادية العبارة المذكورة .

ومنها : عبارة الغنية المتقدمة لابن زهرة ، وقد أفتى فيها بنجاسة الكافر والثعلب والأرنب .

والمستخلص من كل هذا العرض : إن كلمات الأقدمين ، جملة منها غير واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، وبعضها ظاهر في عدم النجاسة ، وجملة منها اقترنت فيها الفتوى بنجاسة الكافر ، بالفتوى بنجاسات أشياء أخرى لا يلتزم بنجاستها ، الأمر الذي يوجب احتمال كون مدرك النجاسة في الجميع عندهم على نحو واحد ، وهو مجرد الاستفادة من ظواهر الروايات ، على نحو يمكن رفع اليد عنه بظهور أقوى ، والخالي من كل نقاط الضعف هذه ليس إلا بعض تلك الكلمات .

النقطة السادسة : إن الروايات الدالة على الطهارة تارة : تلحظ بما هي حجة تعبداً على نفي النجاسة ، وهذا استدلال بالسنة ، وسوف يأتي الكلام عنه .

وأخرى : تلحظ بما هي قرينة ظنية ، بقطع النظر عن دليل الحجية وما يقتضيه ، على نحو يمكن استخدامها كعامل مزاحم لتأثير الاجماع في حصول العلم بالنجاسة ، وهذا هو المقصود في المقام . لأن حجية الاجماع ، ليست إلا بسبب إفادته للعلم بحساب الاحتمالات ، فيكون كل كاشف ظني على خلافه مؤثراً بدرجة ما في المنع عن تكون العلم على أساسه .

غير أن القرينة الظنية ، قد لا تكون ذات أهمية معتد بها في المقام ، والنكتة في ذلك . أن صدور أخبار الطهارة مترقب على كل حال ، سواء كان الحكم هو الطهارة أو النجاسة .

أما على الأول : فلأجل بيان الواقع . وأما على الثاني : فلأجل توفر ظروف التقية عادة ، إذ في المسائل التي يعم الابتلاء بها ، ويكون اتفاق العامة فيها على خلاف المتبنّى من قبل أهل البيت ، يبعد عدم وقوع بعض الحالات التي تفرض التقية فيها بيان الحكم على وفقها ، ولهذا نلاحظ في مسائل من هذا القبيل ، وجود روايات على طبق مذهب العامة عادة ، إلى جانب الروايات التي تبين الحكم الواقعي . وعليه ، فلا تكون لأخبار الطهارة كاشفية تكوينية معتداً بها .

ولكن بالرغم من ذلك ، فإن لها كاشفية مزاحمة على أي حال ، إذا لاحظنا أن بعض ألسنة تلك الروايات وخصوصياتها لا يناسب التقية ، من قبيل ما دل على النهي عن الوضوء بسؤر الكتابي ، مع استثناء صورة الاضطرار ، ومن قبيل كون الراوي لبعض الروايات مثل علي بن جعفر ، خصوصاً مع كثرة روايات الطهارة وصراحتها ، وعدم وجود شيء من التذبذب والتزلزل في البيان في أكثرها .

وهناك مبعِّدات متفرقة في الفقه للقول بالنجاسة : من قبيل : جواز نكاح الكتابية ، مع استبعاد إمضاء الحياة الزوجية بين الطاهر بالذات والنجس بالذات ، وتشريع تغسيل الكتابي للمسلم في بعض الحالات ، ونحو ذلك .

وحيث ان أكثر هذه النقاط ، تختص بمثل الكتابي من الكفار ، فما يمكن أن نستخلصه من مجموع ما تقدم ، سقوط الاجماع المدعى عن الحجيةبالنسبة إلى الكتابي ، ومَنْ هو من قبيله من الكفار .

وأما بالنسبة إلى المشرك ، ومَنْ هو أسوء منه ، فإن لم يمكن التعويل على الاجماع فيه جزماً لضئآلة منافذ التشكيك ، فلا أقل من التعويل عليه بنحو الاحتياط الوجوبي .

وأما الكتاب الكريم ، فقد استدل على النجاسة بقوله تعالى : ﴿ انما المشركون نَجَس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ﴾[١] .

وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات :

الجهة الأولى : في امكان استفادة النجاسة بالمعنى المبحوث عنه من كلمة : (نجس) في الآية . وتوضيحه : ان كلمة نَجَس ـ بفتح الجيم ـ ، مصدر ، والنجاسة اسم مصدر ، وأما الوصف فهو نجس بكسر الجيم . نعم ، ذكر بعض : ان كلمة نَجَس بفتح الجيم ، تأتي أيضاً بمعنى الوصف . وهذا لو سلّم ، فلا شك في أن الظاهر من الآية الكريمة ارادة المعنى الأول ، أي المصدر ، إذ بناءً على الوصفية ، كان مقتضى الطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع ، بخلافه على المصدرية ، لأن نفس العناية التي لا بد من اعمالها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه ، يمكن اعمالها في مجموع الجماعة .

وعليه يقع الكلام في تعيين المراد من المعنى المصدري في الآية . فإن

(١) سورة التوبة الآية ٢٨ .

القذارة تتصور على انحاء ثلاثة :

الأول : قذارة حسية قائمة بالجسم خارجاً .

الثاني : قذارة قائمة بالشخص او المعنى ، وقد يعبّر عنها بالخُبْث وسوء السريرة ، ويقول الراغب الاصفهاني : « ان هذه قذارة تدرك بالبصيرة لا بالبصر » .

الثالث : قذارة قائمة بالجسم غير قابلة للتعدي الى الآخر . فمثلاً : الخمر مسكر ، والاسكار صفة لجسم الخمر ، فإذا كان الاسكار قذارة واقعية او اعتبارية ، فالخمر بجسمه قذر ، كما في القسم الأول ، الا ان هذه القذارة بناءً على هذا التصوير لها ، لا تقبل السريان ، بخلاف القسم الأول ، وهذا هو الذي يشار إليه في الروايات الدالة على طهارة الخمر بلسان : أن الثوب لا يسكر .

ثم ان هذه القذارات الثلاث تارة : تكون حقيقية ، كما في الأجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدية ، وفي الانسان الخبيث ، وفي الخمر بناءً على كون الاسكار قذارة واقعية .

واخرى : تكون اعتبارية ، فالقذارة الاعتبارية انما هي اعتبار لنفس هذه القذارات الثلاث .

اما اعتبار القذارة الأولى : فمن قبيل اعتبار الشارع نجاسة الكافر بناءاً على نجاسته .

واما اعتبار القذارة الثانية : فهذا مما لا نحتمله في الشريعة ، ولكن لو تمت اخبار تنقيص وتخبيث ولد الزنا ، احتمل حملها على هذا المعنى .

واما اعتبار القذارة الثالثة : فمن قبيل الجنابة والحيض ونحوهما من الاحداث .

فالجنابة مثلاً ، ليست قذراً معنوياً قائماً بالروح ، كما يقال : ان الحَدَث ظلمة نفسانية ، فإن هذا كلام شعري ، بل المستفاد من الأخبار ، كون الجنابة حالة في الجسم ، ولهذا ورد أن تحت كل شعرة جنابة ، وهذه الحالة تعتبر قذارة عند الشارع ، بدليل التعبير عن الغسل بالطهارة ، كما في قوله : « وإن كنتم جُنُباً فاطّهروا » . فهي قذارة قائمة بوصف في الجسم ولا تسري إلى جسم آخر بالملاقاة ، لأن ذلك الوصف لا يسري كذلك . ولهذا جاء في روايات طهارة الثوب الملاقي لبدن الجنب : أن الثوب لا يجنب ، وورد في عرق الجنب والحايض : أن الجنابة والحيض حيث وضعهما الله .

والعجب أن بعضهم ـ بعد أن ذكر النجاسة الشرعية التي هي قذارة جسمية ، والقذارة المعنوية ـ ، أنكر تصور قسم ثالث من القذارة ، وادّعى : أن فرض قذارة قائمة بالجسم ، غير القذارة الأولى ، غير مألوف ولا مقبول عند أهل الشرع ، مع انا لاحظنا أن هذا القسم الثالث هو المستفاد من الشرع في مثل الجنابة والحيض .

وهكذا يتضح : أن القذارة ، متى كانت صفة ابتدائية للجسم ، كانت قذارة جسمية قابلة للسريان بالملاقاة ، ومتى كانت قائمة بصفة ثابتة للجسم ، ولم تكن تلك الصفة قابلة للسريان بالملاقاة ، فلا تسري القذارة إلى الملاقي ، بالرغم من كونها قذارة جسمية .

وتعدد أقسام القذارة لا ينافي أنها ذات معنى واحد معروف . والاقسام المذكورة إنما تختلف في مركز القذارة والنجاسة ، فهو تارة الجسم ، وأخرى المعنى أو النفس ، وثالثة صفة قائمة بالجسم . ولا انصراف إلى أحد الأقسام ، إلا بضم المناسبات والملابسات . والنجاسة الشرعية ليست معنى آخر للفظ القذارة ، وإنما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية .

وعلى هذا الأساس ، فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة ، بأن لفظة النجاسة يمكن حملها على معناها الحقيقي اللغوي ، أي القذارة ، فلا

تعطي إلا الطعن في المشركين بالقذارة والوساخة ، ولا موجب لحملها على الفرد الاعتباري من القذارة المدَّعاة في المقام .

وقد يقرَّب استفادة الفرد الاعتباري من الآية الكريمة بعدة وجوه :

الوجه الأول : دعوى أن هذا المعنى هو الإصطلاح الشرعي في زمن النبي (ص) ، إما على أساس الحقيقة الشرعية ، أو القرينة العامة .

وأورد عليه السيد الاستاذ (دام ظله) : بأن هذا يتوقف على تسليم أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية ، وهذا غير معلوم ، لما نعلم من أن الأحكام بينت بالتدريج ، ولكن التحقيق ، أن المظنون قوياً ، تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية ، فإن هذه الآية نزلت في سورة التوبة كما هو معلوم ، في السنة التاسعة من الهجرة في أواخر أيام النبي (ص) ، والمظنون قوياً تشريع عدة نجاسات إلى ذلك الزمان . ويشهد لذلك أمور :

منها : أن تدريجية الأحكام إنما كانت لمصلحة تكليف الناس واعدادهم ، ومن المعلوم أن نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلائي ، فلا موجب لتأخير تشريعها . وحينما دخل الرسول (ص) المدينة ، كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء ، وكان البراء بن معرور الأنصاري ، أول من استنجى بالماء من المسلمين فنزلت في حقه : ﴿ ان الله يحب التوّابين ويحب المتطهرين ﴾[1] .

ومنها : أن بعض روايات الاسراء ـ وهو قبل الهجرة ـ ، فيها اشارة إلى النجاسة ، إذ يقارن فيها بين هذه الأمة ، والأمم السالفة التي قصرت فحملت عليهم تكاليف شاقة في حالة اصابة البول للبدن ونحوه ، وأما هذه الأمة فقد جعل الماء لها طهوراً .

ومنها : ما ورد في بعض روايات حب النبي (ص) للحسن أو للحسين

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٢ .

ـ على أختلاف متونها ـ : من أنه كان في حِجْر النبي فبال ، فاريد اخذه أو تأنيبه ، فمنع النبي (ص) ، ودعا بماء فصبه عليه ، وفي بعضها ، أن النبي : « بال عليه الحسن والحسين قبل أن يطعما ، فكان لا يغسل بولهما من ثوبه » .

ومنها : قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ ، بناءاً على كون الطيّب بمعنى الطاهر الشرعي ، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء بالآية على اشتراط طهارة التراب . وافتراض طاهر كذلك ، يساوق افتراض تشريع النجاسة . والمنقول ، أن سورة المائدة قبل سورة التوبة ، فإذا اوجبت هذه الشواهد وغيرها الظن الاطمئناني بسبق تشريع النجاسة ، لم يتم الجواب المذكور .

غير أن الصحيح مع هذا عدم تمامية اصل الوجه ، لأن النجاسة وإن كانت مشرعة اجمالاً في ذلك الزمان ، ولكن المتتبع يكاد أن يحصل له القطع بأن لفظة النجاسة ، لم تكن قد خصصت للتعبير عن القذارة الشرعية ، وإنما كان يعبر عنها بتعبيرات مختلفة في الموارد المتفرقة .

ولهذا نلاحظ أن مجيء لفظ : (النجاسة) ، في مجموع الاحاديث المنقولة عن النبي (ص) ، إما معدوم وإما نادر جداً ، لا في طرقنا فقط ، بل حتى في روايات العامة ، التي تشتمل على ستمائة حديث عن النبي (ص) في احكام النجاسة ، ولم اجد فيها التعبير بعنوان النجس إلا في روايتين : في احداهما نقل الراوي : أن رسول الله (ص) قال : « ان الهر ليس بنجس » ، وفي الأخرى : نقل أن صحابياً واجه النبي وهو جنب ، فاستحى وذهب واغتسل ، واعتذر من النبي فقال (ص) : « سبحان الله ، ان المؤمن لا ينجس » .

وهذا يكشف عن ضئالة استعمال لفظة النجاسة ودورانها في لسان الشارع ، الأمر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعي بشأن هذه اللفظة ،

الوجه الثاني : دعوى حمل النجاسة على النجاسة الشرعية ، بقرينة حالية

خاصة ، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية ، فلو حمل اللفظ على النجاسة غير الشرعية الاعتبارية ، لكان هذا إخباراً من قبل المولى عن امر خارجي ، وهو خلاف الظهور الحالي المذكور .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى امكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم الذي له اغراض تربوية شتى ـ ، أن نجاسة المشرك ذكرت تعليلاً لحكم شرعي ، وهذا مناسب لمقام المولوية ، سواء اريد بالعلة النجاسة الشرعية أو النجاسة الواقعية .

الوجه الثالث : دعوى أن الأمر دائر بين القذارة الخارجية والقذارة الاعتبارية ، والأول لا يحتمل كونه علة لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام ، إما لوضوح عدم انطباقها على كثير منهم ، وإما لوضوح أن مجرد القذارة الخارجية ، لا يوجب حرمة الاقتراب ، فيتعين الثاني .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى أن الحمل على الثاني يقتضي ايضاً الإلتزام بكون النجاسة الشرعية لشيء ، مناطاً لحرمة دخوله ، ولو لم يلزم سراية أو هتك ـ ، أنه يوجد فرد معنوي من القذارة الخارجية كما تقدم ، والحمل عليه لا يرد عليه الاشكال المذكور .

ثم انه يوجد مبعد لما تدعيه هذه الوجوه الثلاثة ، من الحمل على النجاسة الاعتبارية ، وهو أن الآية الكريمة ، سيقت مساق حصر حقيقة المشركين بأنهم نجس بلحاظ أداة الحصر ، فكأنه لا حقيقة لهم سوى ذلك ، وهذا إنما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية لا النجاسة الاعتبارية .

الوجه الرابع : دعوى الاطلاق في كلمة : (نجس) ، وانه بالاطلاق تدل الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤونه ومراتبه نفساً وبدناً ، فتثبت النجاسة المعنوية والجسمية . وبعد معلومية عدم النجاسة الجسمية الحسية في بدن المشرك ، تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية . فليس الأمر دائراً بين نجاسة النفس ونجاسة البدن ، ليدّعى عدم تعيّن الثاني ، بل الاطلاق كفيل باثباتهما معاً .

ويرد عليه : أن النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية ، لتثبت بالاطلاق نجاستهما معاً ، بل مرجعهما إلى نحوين من ملاحظة المشرك ، فقد يلحظ بما هو جسم ، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي . ولحاظه بما هو جسم ومعنى معاً وإن كان أمراً معقولاً ، ولكنه لا يفي به الاطلاق ، لأن الاطلاق ينفي أخذ قيد زائد في الموضوع ، وليس له نظر إلى توسعة اللحاظ ، وادخال حيثيات عديدة تحته ، بل يحتاج ذلك إلى قرينة خاصة .

وعليه ، فالظاهر عدم تمامية الحمل على المعنى الشرعي ، فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة .

الجهة الثانية : في أنه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعي ، قد يقال : إن الأمر يدور بين عنايتين : احداهما : عناية حمل المبدأ على الذات . والأخرى : عناية تقدير كلمة (ذو) ، ولا مرجّح للعناية الأولى ، ومع احتمال العناية الثانية ، لا تدل الآية إلا على كون المشرك ذا نجاسة ، وهذا يلائم مع النجاسة العرضية .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى أن عناية حمل المصدر اخف من عناية التقدير عرفاً ـ ، أن مقتضى اطلاق كون المشرك ذا نجاسة عينية ، نجاسته كما هو واضح ، وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة ، انسب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية كما لا يخفى .

الجهة الثالثة : في أنه بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نجاسة المشرك ، هل يمكن أن نثبت بها نجاسة الكتابي وغيره من اقسام الكفار ؟ .

وتوضيح ذلك : أن المشرك تارة : يراد به في الآية الكريمة معناه اللغوي ، وهو كل من كان متلبساً بالشرك في الواقع ، سواء دان بعنوان الشرك أوْلا . واخرى : يراد به معناه الاصطلاحي ، الذي كان المجتمع الاسلامي يسير

عليه ، تمييزاً للمشرك عن الذمي ، وهو عبارة : عمن يدين بالشرك بعنوانه ، فلا ينطبق على من كان واقع عقيدته شركاً ، وإن لم يقبل عنوان الشرك لنفسه كالنصراني .

فعلى الأول : لا اشكال في شمول الآية لاقسام من الكفار الكتابيين كالنصارى والمجوس ، إلا أن نجاسة النصراني حينئذ ، تكون بوصفه مشركاً ، فلا تشمل نصرانياً لو اتفق ايمانه بالنصرانية ، دون تورط في شركها وتثليثها .

وقد يناقش على هذا التقدير بدعوى : أن الأخذ باطلاق كلمة (المشرك) في الآية غير ممكن ، لأن المشرك عنوان يطبق على كثير من العصاة المسلمين ايضاً ، كالمرائي مثلاً ، فلا بد أن يكون المقصود نوعاً خاصاً من المشركين ، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الآية للمشرك من الكتابيين[1] .

ويندفع ذلك : بأن المشرك ، وإن كان ينطبق على كل من أشرك شخصاً مع الله تعالى في مقام من المقامات المختصة به من وجوب الوجود ، أو الخالقية ، أو الالوهية ، أو الحاكمية ووجوب الطاعة ، أو الاستعانة الغيبيّة ، وغير ذلك ، إلا أنه ينصرف إلى الاشراك بلحاظ مرتبة الالوهية والعبادة ، لأنها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها امراً مركوزاً . هذا مضافاً ، إلى أن ارتكاز طهارة المسلم ، ولو كان مرائياً وعاصياً ، يكون بمثابة القرينة المتصلة على تقييد الاطلاق ، ومعه لا موجب لرفع اليد عن الاطلاق إلا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللّبية على التقييد .

وعلى التقدير الثاني : تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي كما هو واضح . وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الاطلاق في الثاني ، لكونه اصطلاحاً عاماً في المجتمع الاسلامي .

ومما يؤيد المعنى الثاني ، جعل المشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ٢ ص ٤٤ .

إلى المسجد الحرام ، فإن وضوح ان من يقصد بهذا المنع ـ عملياً ـ ، هم المشركون الوثنيون ـ دون الكتابيين الذين لا يقدسون الكعبة أصلاً ، وليسوا في معرض الوصول إليها ـ ، قد يشكّل قرينة على ذلك . وكذلك ما تصدى له النص القرآني عقيب ذلك ، من تطمين اهل مكة بقوله : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء » ، فإن العَيلة إنما تخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيين ، الذين اعتادوا المجيء ، ويكفي على أي حال افتراض تكافؤ المعنيين في اجمال الآية الكريمة .

وأما السنة ، فهناك عدة روايات يستدل بها على النجاسة .

ومنها : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت أبا عبد الله عن سؤر اليهودي والنصراني . فقال : لا »[1] .

وهي من حيث السند تامة ، إذ لا غبار عليها إلا من ناحية سعيد الأعرج ، الذي لم يوثق بهذا العنوان . والتغلب على ذلك يتم باثبات وثاقته : إما بلحاظ رواية صفوان عنه بسند صحيح . وإما باثبات اتحاده مع سعيد ابن عبد الرحمن الأعرج الذي وثقه النجاشي صريحاً ، بتقريب : أن الشيخ في فهرسته ، اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الأعرج السمّان . والنجاشي في كتابه ، اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الأعرج ، وانهى طريقه إليه إلى صفوان . فلو كان سعيد هذا متعدداً ، للزم اقتصار الشيخ في كل من كتابيه على احدهما ، وعدم تعرض النجاشي لمن تعرض له الشيخ في فهرسته بالنحو المذكور . كما نلاحظ أيضاً انتهاء طريقي الشيخ والنجاشي معاً إلى صفوان .

وأما من حيث الدلالة ، فتقريب مفادها بنحو يتم الاستدلال أن يقال : بأن السؤال عن سؤر الكافر ، قد يكون سؤالاً عن حكمه الوضعي من حيث الطهارة والنجاسة ، وقد يكون سؤالاً عن حكمه التكليفي وجواز استعماله

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الاسئار .

وعدمه ، وبقرينة كلمة (لا) في الجواب ، يعرف أن السؤال عن الحكم التكليفي ، ولكن حيث لا موجب في المرتكز العام لعدم جواز الاستعمال إلا النجاسة ، كان الجواب دالاً بالالتزام العرفي على النجاسة .

ويرد عليه : أن سؤر الانسان ، نمنع فيه وجود ارتكاز يقضي بعدم تأثر الحكم التكليفي فيه إلا بالطهارة والنجاسة ، لأن ما ورد في سؤر المؤمن ، وسؤر الجنب ، وولد الزنا ، والحائض ، يشكّل موجباً لافتراض أن المرتكزات المتشرعية ، كانت لا تأبى عن اكتساب السؤر منقصة أو كمالاً بلحاظ الجهات المعنوية لصاحب السؤر ، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة .

ومنها : رواية أبي بصير ، عن احدهما (ع) : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ؟ قال : من وراء الثوب ، فإن صافحك بيده فاغسل يدك »[1] . وسندها لا بأس به ، لولا الاشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني ، والقاسم في طريق الشيخ ، وكل منهما محتمل الانطباق على غير الثقة . وأما دلالتها على النجاسة ، فبلحاظ الأمر بغسل اليد ، كما هو الحال في سائر موارد الأمر بالغسل .

ولكن قد يعترض على ذلك :

أولاً : بأن الغالب في مورد المصافحة عدم الرطوبة ، وحينئذ ، يكون ارتكاز عدم سراية النجاسة بدون رطوبة ، قرينة على أن الأمر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة ، وإنما هو أمر تنزيهي .

وثانياً : بأن الملحوظ لو كان هو النجاسة ، لوقع المحذور في المصافحة من وراء الثوب أيضاً ، إذ يتنجس الثوب حينئذٍ .

ولا بأس بالاعتراض الأول . واما الثاني ، فهو مبني على ما هو مقتضى

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات .

الطبع ، من أن الذي لا يريد أن يصافح باليد ، هو الذي يضطر إلى أن يصافح من وراء الثوب . واما إذا لاحظنا حاقّ عبارة الحديث ، ولم نستظهر التسامح فيها ، رأينا أنه يقول : فإن صافحك بيده فاغسل يدك ، بدلاً عن القول : إن صافحته بيدك فاغسل يدك ، وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه ، فلا يبتلى المسلم بنجاسة لباسه .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) : « في رجل صافح رجلاً مجوسياً . فقال : يغسل يده ولا يتوضأ » .[1] وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ويرد عليه : ان حمل الحديث على سراية النجاسة ولو بدون رطوبة ، على خلاف الارتكاز العرفي ، وحمله على السراية في فرض وجود الرطوبة ، حمل على فرد نادر ، لان الغالب في المصافحة عدمها ، فيتعين الحمل على احتمال ثالث ، وهو ان نفس المصافحة للمجوس بذاتها ، قذر يطرأ على اليد من قبيل قذارة الجنابة والحيض ، وهذا احد الاقسام الثلاثة للقذارة ، التي تقدمت عند الحديث عن الآية الكريمة . ولا بد في رفع الاوصاف القذرة التي تطرأ على الجسم من استعمال الماء . غاية الأمر ، ان بعضها يرفع بالغسل ، كما في قذر الجنابة والحيض ، وبعضها بالوضوء ، كما في قذر الريح مثلاً ، وبعضها بالغسل ، (بالفتح) ، فقط ، كما في قذر المصافحة ، اذ نلاحظ ان الامام عليه السلام ، نفى الوضوء واثبت الغسل . وكم فرق بين قذارة المصافحة ، وقذارة يد الكافر السارية إلى يد المسلم بسبب المصافحة .

ويؤيد حمل الرواية على ما ذكرناه ، رواية اخرى لخالد القلانسي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : القى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات .

وبالحائط . قلت : فالناصب قال : اغسلها »[١] . فكأن المصافحة مع الكافر ، قذارة تشتد كلما كان الكافر اشد كفراً او عداوة ، ولهذا يكتفى في ازالة قذارتها بالمسح أحياناً .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، انه سأل اخاه موسى (ع) : « عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام . قال : اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل »[٢] . ومفادها التفصيل ، بعد فرض العلم باغتسال النصراني ، بين حضوره وعدم حضوره .

ومن هنا قد يستشكل : بأن النصراني اذا كان نجساً ، ولم يكن ماء الحوض معتصماً بالاتصال بالمادة ، وتنجس بسببه ، فاي فرق بين حضوره وعدمه ؟ .

ويندفع : بان الاستشكال تارة : يكون بلحاظ انفعال ما في الحوض الصغير . واخرى : بلحاظ التقاطر على المسلم من المسيحي . وثالثة : بلحاظ نجاسة نفس جدار الحوض ونحوه بيد النصراني ، مع احتياج المسلم إلى مسه . والمنظور بالتفصيل في الرواية ، الجهتان الاخيرتان ، بعد فرض علاج الجهة الاولى بايصال الماء بالمادة ، وبذلك يتضح الفرق بين فرضي الحضور وعدمه . ولا بأس بدلالة الرواية على نجاسة الكافر ، اذ لولا ذلك ، لم يكن هناك موجب لاشتراط اغتسال المسلم وحده ، وامره بغسل الحوض أوّلاً .

ومنها : ما في الوسائل ، عن البرقي في المحاسن ، بسند معتبر إلى زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « في آنية المجوس ، قال : اذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء »[٣] . وتصحيح نقل الوسائل للرواية من المحاسن ، يكون بالتركيب بين طريق الشيخ إلى المحاسن ، وطريق صاحب الوسائل إلى الشيخ ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة نفس الباب المتقدم .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .

ودلالتها على النجاسة واضحة ، باعتبار ظهور الامر بالغسل في نجاسة الآنية ، وحمل النجاسة ، على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسي في طعامه وشرابه خلاف الظاهر ، لمنافاته للاطلاق ، ولظهور العنوان في كون استعمال المجوسي للآنية ، المصحح لاضافتها إليه ، هو الميزان في الامر بالغسل .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله عن آنية اهل الذمة والمجوس . قال : لا تأكلوا من آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر »[1] . وتقريب الاستدلال واضح . غير ان قوله في الجملة الاخيرة : « ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » ، إن استفدنا منه كونه تقييداً للنهي عن الاواني الوارد في صدر الرواية ، دل على عدم نجاسة الكافر ، وان نجاسة اوانيه بسبب اخر . ويكفي لسقوط الاستدلال ، اجمال الفقرة الاخيرة من هذه الناحية ، لأنه يكون من اتصال ما يحتمل قرينيته ، وهو يوجب الاجمال .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه (ع) ، قال : « سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وارقد معه على فراش واحد ، واصافحه قال : لا »[2] . والاستدلال بها على النجاسة ، يتوقف على استبعاد ان يكون الكلام ـ سؤالاً وجواباً ـ ، متجهاً إلى حال هذه العناوين من حيث الحزازة النفسية فيها ، لا من حيث سراية النجاسة . واما مع افتراض هذا الاحتمال بنحو لا ظهور في خلافه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على النجاسة ، بل يلتزم بحرمة هذه العناوين ، ما لم تقم قرينة من الخارج على الترخيص . ويؤيد هذا الاحتمال ، غلبة انتفاء الرطوبة في الحالات المذكورة كما اشير سابقاً .

ومنه يظهر الحال في رواية عبد الله بن يحي الكاهلي قال : « سألت ابا

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة الباب السابق .

عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون ، وحضـرهم مجوسي أيـدعونـه إلى طعامهم ؟ فقال : اما انـا فلا أواكـل المجوسي ، واكـره ان احرّم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم »[1] فانـه لو سلم ان استنكـاف الامام (ع) عن مـواكلة المجوسي كـان بسبب التحريم ، وان التحريم عام ، وامتناعه عن التحريم على الاخرين ، كان بمعنى امتناعه عن اخراجهم عما تقتضيـه التقية من المسـاورة ، فلا يـدل التحريم المذكور على النجاسة ، بعد عدم انحصار ما يترقب كونه منشأً لذلك في الارتكاز المتشرعي العام في النجاسة .

ومنهـا : صحيحة عـلي بن جعفر ، عن أخيـه (ع) قـال : « سـألتـه عن فراش اليهودي والنصـراني ينام عليـه . قال : لا بـأس ، ولا يصلّي في ثيـابهما ، وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعده على فراشـه ، ولا مسجده ، ولا يصافحه . قال : وسـألته عن رجـل اشترى ثـوباً من السـوق للبّس لا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيـه ؟ قال : ان اشتـراه من مسلم فليصلِّ فيه ، وان اشتراه من نصراني فلا يصلِّ فيه حتى يغسله »[2] .

ونفصيـل الكلام في هـذه الـروايـة ، انّـا إذا لاحـظنـا السؤال الأول مـع جـوابه ، لم نجـد فيه دلالـة على النجـاسـة لعـدم اشتمـال الجـواب عـلى الأمـر بالغسل ، الظاهر في ثبوت النجاسة للمغسول ، وعدم كون النجاسة هي النكتـة الـوحيدة المحتملة ارتكـازاً لتلك النواهي ، لكي ينسبق الـذهن العـرفي إليهـا ، خصوصاً مع عدم توفر الرطوبة السارية غالباً في إقعاد الكـافر عـلى الفراش ، او مصافحته ، ويؤيد اتجاه النظر إلى غير النجاسة ، ما ورد في رواية اخرى لعلي بن جعفر[3] ، عطف فيها على العناوين المذكورة ، عنوانُ المصاحبة ، الواضح عدم كونها منجسة ، فان هذا يعني ملاحظة حيثيات نفسية للحزازة .

وامـا إذا لوحظ جـواب السؤال الثاني ، فهـو يقتضي ـ مضـافـاً إلى افـادة

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٣ من ابواب الاطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة ابواب الاطعمة المحرمة باب ٢٢ .

نجاسة الكافر ـ ، تخصيص قاعدة الطهارة ايضاً ، وهذا بنفسه مبتلى بالمعارضة بروايات بعضها صحيح السند ، على نحو يتعين حمل الجواب المذكور على الاستحباب ، حتى لو قيل بنجاسة الكافر ، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي ابا عبد الله (ع) ، وانا حاضر : إني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير ، فيردّه عَلَيَ ، فاغسله قبل ان اصلّي فيه ؟ . فقال ابو عبد الله (ع) : صلِّ فيه ولا تغسله من اجل ذلك ، فانك اعرته اياه وهو طاهر ، ولم تستيقن انه نَجَّسه »[1] .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : « سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ . قال : لا الا ان يضطر إليه »[2] . وتقريب الاستدلال بها : ان النهي عن الوضوء منه بمجرد ادخال الكافر يده ، ينسبق منه عرفاً افادة النجاسة ، والترخيص في حال الاضطرار ، يعني الجواز في حالة التقية .

ويرد عليه : ان حمل الاضطرار على التقية ، خلاف ظاهر الكلمة ، او اطلاقها على اقل تقدير ، بنحو يكون المتيقن منها الاضطرار الطبيعي ، ومعه تكون الرواية على الطهارة أدل كما هو واضح ، بل قد تكون سبباً في ابطال دلالة رواية علي بن جعفر المتقدمة في ماء الحمام ، الآمرة بالغسل من النصراني واجمالها ، باعتبار اتصال هذا النص بذاك ، وتلاحق السؤالين ، غير ان الظاهر عدم حصول الاجمال في ذلك النص ، لأن جواب السؤال الثاني ، لا يعتبر قرينة متصلة بالنسبة إلى جواب السؤال الاول ، ولو كان السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الاول مباشرة ، وسلّم كون الجمع من الجمع في المروي ، لا في الرواية .

ومنها : رواية هارون بن خارجة ، عن الصادق (ع) : « اني اخالط

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧٤ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .

المجوس فأءكل من طعامهم ؟ قال : لا »[١] . ورواية عيص ، المأخوذة من كتاب المحاسن قال : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي ، أفأءكل من طعامهم ؟ قال : لا »[٢] .

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين : ان النهي عن الاكل من طعامهم ، بعد فرض اصل المخالطة والمؤاكلة ، ينصرف إلى جهة النجاسة ، دون حزازة المعاشرة ، لان هذه الحزازة ، ثابتة فيما فرض من مخالطة ومؤاكلة ، ودون حزازة السؤر ، لان وحدة القصعة لم تفرض ، وانما فرض كون الطعام طعامهم ، والمؤاكلة لا تستلزم وحدتها ، فالسؤال عن خصوصية كون الاكل من طعامهم ، لا بد ان يكون بلحاظ النجاسة .

وقد يستشكل : بان كون النظر إلى نجاسة الكافر ، لا يناسب الفراغ عن جواز اصل مؤاكلته ولو من طعام المسلم ، لانها تتضمن غالباً الملاقاة بالرطوبة ، فكيف اختص محذور نجاسة الكافر بفرض الاكل من طعامهم ؟ ! وهذا شاهد على ان الملحوظ ، النجاسات والمتنجسات التي تتواجد في طعام الكفار عادة بسبب الميتة والخمر وغيرهما ، فلا دلالة في ذلك على نجاسة الكافر بعنوانه .

الا ان هذا مبني على ان يقصد بالمؤاكلة المفروغ منها ، الاشتراك في قصعة واحدة ، وحمل المؤاكلة والمخالطة على ذلك بلا موجب . كما ان **دعوى** : ان غاية ما تدل عليه الروايتان نجاسة طعام الكافر ، وهي كما قد تكون بسبب مساورة الكافر ، قد تكون بسبب استعماله للنجاسات . **مدفوعة** : بان ذلك خلاف الاطلاق ، بل خلاف ظاهر اضافة الطعام إلى الكافر بعنوانه في مقام النهي عنه ، الظاهر في كون تصدّيه له هو المنشأ في ذلك .

هذه هي اهم الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة . ومن ذلك يظهر حال ما لم نتعرض له . وقد اتضح تمامية بعضها سنداً ودلالة ، وعليه ، فيقع

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة .

الكلام في مرحلتين : احداهما : في الروايات المدّعى دلالتها على الطهارة . والاخرى : في كيفية الجمع بين الطائفتين .

اما المرحلة الاولى : فقد استدل على الطهارة بعدة روايات .

منها : صحيحة العيص : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي . فقال : ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس »[1] .

وتقريب الاستدلال : تارة : بلحاظ نفس فرض غسل الكافر ليديه ، فان الغسل ظاهر بمادته في المطهرية ، وهو لا يناسب النجاسة الذاتية . واخرى : بلحاظ الترخيص في مؤاكلة الكافر ، فان الترخيص في المؤاكلة ، وان كان قد يلحظ فيه نفي الحرمة النفسية لهذا العنوان ، دون تعرّض لنفي محذور النجاسة ، الذي يحصل في بعض حالات المؤاكلة ، فيكون الترخيص جهتياً ، ولكن التقييد بكونه من طعام المسلم ، قرينة على انه ترخيص فعلي ، لوحظ فيه دفع محذور النجاسة ايضاً .

ولا يمكن ان يقيد الترخيص في المؤاكلة ، بغير المؤاكلة في قصعة واحدة مع الرطوبة ، بقرينة دليل نجاسة الكافر ، لان لازم ذلك ، ان تكون اناطة جواز المؤاكلة بوضوء الكافر ، اناطة تعبدية محضة ، وهو خلاف المنساق من الدليل عرفاً ، الظاهر في الحمل على امر مرتكز عرفي ، وهو المنع عن محذور السراية .

وقد يستدل بهذه الرواية ، على اصالة النجاسة العَرَضية في الكافر ، بلحاظ اناطة جواز مؤاكلة الكافر بغسل يديه ، فان هذا ، كما يكشف عن الطهارة الذاتية ، يقتضي باطلاقه اصالة النجاسة العَرَضية ، وبهذا يمكن ان يقيد اطلاق الروايات السابقة ـ الدالة على النهي عن سؤر الكافر ، والامر باجتنابه

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٣ من ابواب الاطعمة المحرمة .

والغسل منه ـ ، بما إذا لم يعلم عدم نجاسته العرضية .

ويرد على هذا :

أولاً : ان ما يدل على النجاسة من الروايات السابقة ، ظاهر في بيان النجاسة الواقعية ، بمقتضى عدم اخذ الشك في الموضوع ، فتقييده بصورة الشك ينافي ظهور الخطاب في الواقعية ، فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع ، على الجمع بحمل الامر بالاجتناب والغسل في روايات النجاسة على الاستحباب ، مع حفظ واقعية كلا الخطابين .

وثانياً : ان المتن الموجود في حديث العيص متهافت ، لان الصيغة المتقدمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي ، وقد نقلها صاحب الوسائل في بَابَيْ النجاسات والاطعمة . وهناك صيغة وردت في التهذيب والفقيه ، مع وحدة الراوي والامام والناقل عن الراوي ، بنحو يبعد تعدد الرواية ، وهي هذه: « سألته عن مؤاكلة اليهودي والنصراني ، قال : اذا كان من طعامك فلا بأس . قال : وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال : اذا توضأ فلا بأس » . والفارق بين الصيغتين ، أنه في هذه الصيغة ، جعل كون الطعام للمسلم شرطاً لمواكلة اليهودي والنصراني ، وجعل الغَسل شرطاً لمواكلة المجوسي ، بينما جعل مجموع الأمرين معاً شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي . واذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب ، نجد انه لم يؤمر فيها بالغَسل بالنسبة إلى اليهودي والنصراني ، فان كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسي موجوداً ، لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي اصالة النجاسة العَرَضية فيهما ، وان كان المرتكز عدم الفرق ، امكن إسراء الامر بالغسل المبيّن بالنسبة إلى المجوسي إليهما ايضاً ، فيتحد مفاد الصيغتين .

ولكن مع هذا ، قد يحمل الامر بالغسل في صيغة التهذيب والفقيه على الاستحباب ، باعتبار سكوت الامام (ع) عنه في مقام الجواب على السؤال الاول ، فان تأخير مثل هذا البيان لتقية ونحوها ، وان كان ممكناً ، غير ان

التعرض لذلك في جواب السؤال الثاني ، يكشف عادة عن عدم وجود نكتة للتأخير من هذا القبيل ، وهذا يناسب كون اشتراط الغسل استحبابياً ، لتكون استحبابيته هي بنفسها نكتة السكوت عنه في جواب السؤال الاول ، ثم التعرض له من خلال استمرار الجواب وتكرار السؤال .

وثالثاً : ان بعض روايات الطهارة الآتية ، تأبىٰ عن الجمع المذكور ، لصراحتها في نفي اصالة النجاسة العَرَضية .

ومنها : موثقة عمّار الساباطي ، عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن الرجل : هل يتوضأ من كوز او اناء غيره ، إذا شرب منه على انه يهودي ؟ فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : ان جواز الوضوء من ذلك الماء ، مع وضوح اشتراط الطهارة في الماء المتوضى به ، يدل على عدم انفعال الماء باليهودي ، الكاشف عن عدم نجاسته .

وقد يستشكل في ذلك : بأن الجواز المذكور ، يلائم عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ايضاً .

ويندفع : بأنه اذا سلمت ملائمة الجواز لكلا الامرين ، فبضم ادلة انفعال الماء القليل ـ بعد عدم احتمال الفرق بين نجس ونجس ـ ، يتحصل الدليل على طهارة الكتابي .

هذا مضافاً إلى امكان دعوى ظهور السؤال في الرواية في استعلام حال الكتابي ، لا حال الماء القليل من حيث الاعتصام وعدمه ، لأن تعرّض الماء القليل في حياة المسلم الاعتيادية ، لملاقاة نجاسات اخرى ، اكثر جداً من تعرضه لملاقاة الكتابي ، ففرض ملاقاته للكتابي ، دون تلك النجاسات ، ينسبق منه النظر إلى حال الكتابي ، لا حال الماء . اللهم الا ان يحتمل نظر السائل إلى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاسئار .

حال الماء ، لا من ناحية الاعتصام والانفعال ، بل من ناحية كونه سؤر الكافر ، فينحصر تتميم الاستدلال على المطلوب به حينئذ ، بضم دليل انفعال الماء القليل .

ومنها : ما مضى في اخبار النجاسة ، من صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه موسى (ع) : « انه سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، الا ان يضطر إليه » ، فان الكتابي لو كان نجساً ، لتنجس الماء به ، ولما جاز الوضوء به حتى في فرض الانحصار ، بل ينتقل إلى التيمم ، وعدم جواز الوضوء بالنجس ، حتى مع الانحصار ان كان امراً ارتكازياً في اذهان المتشرعة ، فالترخيص المذكور في الرواية ، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة الكتابي ، والا تعين ضم الدليل الخارجي على عدم جواز الوضوء بالنجس ، حتى مع الانحصار إلى الرواية ، ليتحصَّل من المجموع ما يدل على طهارة الكتابي .

وحمل الاضطرار على التقية ، لكي تلائم الرواية مع النجاسة المستفادة من صدر الرواية ، بلا موجب ، لأنه : ان كان بدعوى استظهار ذلك من نفس لفظ الاضطرار ، فهو خلاف المفهوم عرفاً من اللفظ الشامل للاضطرار الناشيء من الانحصار ، بل المختص بمثل ذلك في المقام ، بنكتة انه اضيف الاضطرار إلى الماء لا إلى الوضوء ، وهذا ظاهر عرفاً في ان حيثية الاضطرار ، قائمة بنفس الماء وهو الانحصار ، واما التقية ، فهي حيثية قائمة بالوضوء ، وان كان بقرينة صدر الرواية ، بناءاً على ظهوره في نفسه في النجاسة فالامر على العكس ، فان الصحيح تحكيم ظهور الذيل في الصدر ، لان الذيل استثناء من الصدر ، والظواهر التي تحصل في جانب التقييد ، هي التي تتصرف في ظهورات المقيد .

كما انه قد يستشكل : بان الرواية ـ على خلاف الرواية السابقة ـ ، مطلقة من ناحية قلة الماء وكثرته ، فتكون ادلة نجاسة الكتابي مقيدة لاطلاق الرواية ،

بنحو تحمل على الكثير خاصة ، غير ان تقييد الرواية بحملها على الكثير خاصة بعيد جداً ، لندرة الكثير في بيئة الراوي ، وبُعْد خفاء اعتصام الماء الكثير على مثل علي بن جعفر .

ومنها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ قال : لا تأكله . ثم سكت هنيّة . ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول انه حرام ، ولكن تتركه تتنزه (تنزهاً منه خ ل) عنه ، ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير »[1] ، وهي معتبرة سنداً ، وواضحة دلالة على طهارة اهل الكتاب ، لان عدم تحريم طعامهم ، مع انه يلاقي عادة اجسامهم بالرطوبة ، باعتبار ان الظاهر من الاضافة كونهم قد طبخوه وهيأوه ، وهذا يلازم الملاقاة برطوبة غالباً ، خصوصاً في ذلك العصر ، وتعليل التنزه بمعرضية الاواني للخمر ولحم الخنزير ، دون معرضيتها لملاقاة رطوباتهم ، يدل على عدم نجاستهم .

ومجرد تكرار النهي في صدر الرواية ، لا يعني كونه إلزامياً ، وكون الذيل تقية ، لأن الاهتمام الذي يشعر به التكرار يناسب غير الالزام أيضاً ، إذ ما أكثر الموارد التي بيّن فيها بعض المطلوبات غير الالزامية بألسِنَةٍ مشددة ، فلعل المقام منها ، غير أن استشعار الامام (ع) ، كون هذا التأكيد موجباً لانفهام اللزوم ، جعله ينصب قرينة على عدم اللزوم . وكما تنفي الرواية النجاسة العينية ، كذلك تنفي أصالة النجاسة العَرَضية . ولا يمكن عرفاً تقييدها بما إذا علم بأن صاحب الطعام قد غسل يده عند كل مساورة لطعامه ، لكي تكون ملائمة مع أصالة النجاسة العرضية كما هو واضح .

ومنها : صحيحة ابراهيم بن أبي محمود . قال : « قلت للرضا (ع) : الخياط أو القصّار يكون يهودياً أو نصرانياً ، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ، ما

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

تقول في عمله ؟ قال : لا بـأس »[1] . ومن الواضـح ، أن السؤال إنما هـو عما يمارسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة ، كما يشهد بذلك قولـه : « تعلم أنه يبول » ، فنفي البأس يدل على طهارة أهل الكتاب ، بـالمعنى المقابـل للنجاسة الذاتية ، وبالمعنى المقابل لأصالة النجاسة العرضية .

ومثل هذه الرواية ، لا يمكن تقييـدها بما إذا علم بغسل يـده قبل ممـارسة الملابس ، لكي تلائم مع أصالة النجاسة العرضيـة ، لأن السائـل قد فـرض أنه يبـول ولا يتوضـأ ، أي لا يغسـل ، وهـذا يعني أنـه لا يعلم بغسـل يـده حـين الممارسة ، وإلا لم يكن هناك أثر لفرض أنه يبول ولا يتوضأ .

ومنها : صحيحة أخرى لابراهيم عن الـرضا عليـه السلام قـال : « قلت للرضـا : الجاريـة النصرانيـة تخدمـك وأنت تعلم أنها نصرانيـة ، لا تتوضـأ ولا تغتسل من جنابة . قال : لا بأس تغسل يديها »[2] .

والكلام فيها تارة : يقع بلحاظ الطهارة الذاتية . وأخرى : بلحاظ أصالة النجاسة العرضية .

أما الأول : فلا إشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية . إما بتقريب : ان نفي البأس عن الخدمـة ـ مع كـون الملحوظ للسـائل حيثيـة النجاسـة وملاقـاتها للأشياء بالرطوبة ، بقـرينة فـرضه انها لا تتـوضأ ولا تغتسـل ـ ، واضح في نفي النجاسة الذاتية .

أو بتقريب : أن قول الامام (ع) : « تغسل يديها » ، يـدل على ذلـك ، لأن النجس العيني لا معنى لغسله . ولا فـرق في هذين التقـريبـين ، بـين كـون القضية المسئول عنها حقيقية أو خارجية . واستظهار كـونها خارجيـة بقرينـة قول الـراوي : « الجاريـة النصرانيـة تخدمـك » ، والاستشكـال عنـدئـذ بـأن وجـود

(١) التهذيب للشيخ الطوسي . ج ٢ ص ١١٥ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ١٤ من أبواب النجاسات .

النصرانية عند الامام (ع) ، لعله كان بسبب ظروف اضطرارية ناشئة من التقية . مدفوع ، بأن الاستظهار المذكور لا موجب له ، وتعبير الراوي المذكور ليس إلا على حد تعبيره شخصياً في الرواية السابقة : « وأنت تعلم أنه يبول » ، فانه أسلوب في البيان .

ولو فرضنا القضية خارجية ، فإن الرواية تكون حينئذ أدل على الطهارة ، لاقتران الفعل بالقول . واحتمال التقية منفي بالأصول العقلائية العامة ، ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الإمام اضطرارياً وبسبب التقية ، فلا يعني ذلك أن بيانه مبني على التقية ، فأصالة الجد في بيانه جارية على كل حال .

وأما الثاني : فقد يقال : بأن الرواية وإن دلت على الطهارة الذاتية ، ولكنها تدل أيضاً على أصالة النجاسة العَرَضية ، باعتبار إناطتها نفي البَأس بغسل اليدين ، الشامل باطلاقه لفرض الشك أيضاً .

وتحقيق الكلام في ذلك : أن قوله (ع) : « تغسل يديها » ، يمكن حمله على الإخبار ، فيناسب مع القضية الخارجية ، ويناسب أيضاً مع القضية الحقيقية ، بأن يكون إخباراً عن لازم عادي عرفي لهذه القضية الحقيقية . ويمكن حمله على الإنشاء والأمر بالغسل ، فيناسب مع القضية الحقيقية .

فإن حُمِلَ على الإخبار ، فلا يدل على اشتراط غسل اليدين حتى مع عدم العلم بنجاسة يديها ، وإنما هو إخبار في مقابل اخبار السائل بعدم التطهير بقوله : « لا تتوضأ ولا تغتسل » ، ومفاده أنها تغسل يديها ، وهو كاف في تطهير محل الابتلاء منها كخادمة ، وليس المقصود من ذلك تشريع غَسْل على خلاف القواعد العامة ، بل التأكيد على التزامها بتلك القواعد في حدود ما يحتاج إليه .

وإن حمل على الانشاء والأمر ، فالمتيقن منه صورة العلم بالنجاسة العرضية ، وأما إطلاقه لصورة الشك ، فهو وإن كان ثابتاً في نفسه ، إلا أن ما هو نص عرفاً في نفي أصالة النجاسة العرضية من روايات الطهارة يقيد هذا الاطلاق .

ومنها : رواية زكريا بن ابراهيم قال : « دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت : إني رجل من أهل الكتاب ، واني أسلمت ، وبقي أهلي كلهم على النصرانية ، وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد ، فآكل من طعامهم ؟ فقال لي : يأكلون الخنزير ؟ فقلت : لا ، ولكنهم يشربون الخمر . فقال لي : كل معهم واشرب »[1] . ولا شك في دلالتها على الطهارة ، غير أنها غير تامة سنداً . ولا تخلو من شيء متناً ، بلحاظ أنها أناطت بظاهرها الترخيص في الأكل والشرب باجتناب لحم الخنزير ، ولم تعتبر شربهم للخمر مانعاً عن ذلك : إما لدعوى طهارته ، أو لأنه ليس في معرض تنجيس الطعام ، بخلاف لحم الخنزير ، وكلاهما كما ترى . كما أن ابتلاء الكفار بلحم الميتة من ذبائحهم ، أشد من الابتلاء بلحم الخنزير ، ولم يشر إلى ذلك مع وضوح نجاسة الميتة .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما قال : « سألته عن آنية أهل الكتاب . فقال : لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير »[2] . والاستدلال بمفهوم الشرط ، الثابت خصوصاً في مثل المقام الذي أُخِّر فيه الشرط عن الجزاء ، فإنه يدل على جواز الأكل في آنيتهم إذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات ، وهذا يدل على طهارتهم ، لأن العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة . وقد جاء متن مقارب يشتمل على القضية الوصفية بدلاً عن الشرطية ـ على ما تقدم في روايات النجاسة ـ ، غير أنه لو سلّم عدم المفهوم للوصف ، واقتضاء ذلك للتهافت في مقام النقل على تقدير وحدة الرواية ، فلا سبيل إلى الجزم بوحدة الرواية ، وإن اتحد الراوي والناقل عنه ، لوجود عدة اختلافات بين المتنين . وعدم صراحتها في وحدة الامام المنقول عنه .

ومنها : روايات جواز الصلاة في الثوب الذي يردّه المستعير الذمي بدون غسل ، ما لم يعلم أنه نجّسه ، كما في رواية عبد الله بن سنان :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

وفي الثوب الذي يصنعه المجوسي بدون غسل أيضاً ، كما في رواية معاوية ابن عمّار ، ورواية المعلّى بن خنيس . بدعوى : أن ملاقاة الثوب للكافر بالرطوبة في هذه الحالات ، أمر معلوم عادة ، فيدل الجواز على الطهارة . وهي دعوى قابلة للانكار : أما فيما يصنعه المجوس فواضح ، لأن حياكة الثوب لا تلازم الملاقاة برطوبة . وأما في الثوب الذي استعاره الذمي ، فالأمر كذلك ، ما دام فرض الرواية قابلاً للانطباق على الاستعارة القصيرة الأمد ، التي لا يحصل فيها عادة علم بالملاقاة مع الرطوبة .

هذه أهم الروايات التي يمكن أن يستدل بها على الطهارة .

وهناك روايات أخرى في نفس الباب ، أو في أبواب أخرى متفرقة ، يمكن الاستئناس بها للحكم بالطهارة ، من قبيل ما دل على جواز نكاح الكتابية ولو في الجملة ، وما دل على أمر الكافر عند الضرورة بأن يغتسل ثم يغسل الميت ونحو ذلك . وأوجه الاستئناس واضحة

وقد تبين : أن روايات الطهارة هذه تشتمل على عدد تام سنداً ودلالة ، غير أنه قد يستشكل في تماميته حجية ، بلحاظ تطابق الأصحاب على القول بالنجاسة ، الذي لا يمكن تفسيره : بعدم اطلاعهم على تلك الروايات ، لأنها لم تصلنا إلا عن طريقهم ، أو بعدم استظهارهم للطهارة منها ، مع وضوح ذلك عرفاً في جملة منها ، أو بتقديم أخبار النجاسة عليها بوجه ، مع وضوح الجمع العرفي بالحمل على التنزه . فيتعين تفسير ذلك باطلاعهم على خلل في النقل ، أو خلل في المنقول ، بمعنى وجود ارتكاز واضح للنجاسة يكشف عن عدم مطابقة المنقول للواقع .. وعلى كلا التقديرين ، تسقط روايات الطهارة عن الحجية .

أما على الأول : فلأن اعتقاد الأصحاب بالخلل في النقل ، إمارة مهمة توجب سلب الوثوق بالروايات ، المؤدي إلى خروجها عن دليل الحجية .

وأما على الثاني : فلأن نفس ذلك الارتكاز يكون حجة علينا .

والتحقيق : أن افتراض استناد الأصحاب إلى الاطلاع على الخلل في النقل بعيد جداً ، إذ ليس في كلماتهم أي تعرض لذلك ولو إجمالاً . فهذا الشيخ الطوسي (قدس سره) ، لا يرمي ما يدل على الطهارة بالخلل أو نحو من الشذوذ ، الذي رمى به ما دل على جواز الوضوء بماء الورد ونحوه ، ونلاحظ أن جملة من روايات الطهارة ، قد أفتى الأصحاب بمضمونها ، وإن لم يستفيدوا منها الطهارة . فالشيخ الطوسي (قدس سره) يذكر : « انه يكره أن يدعو الانسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه ، وإن دعاه فيأمره بغسل يده ثم يأكل معه إن شاء » ، وقد ذكر المحقق الحلي : « ان هذه الفتوى مبنية على رواية العيص » ، وهذا يعني أن الشيخ عمل بها ، وإن لم يستفد منها الطهارة ، لحملها مثلا على فرض عدم الرطوبة . كما أن الشيخ قد تمسك ببعض روايات الطهارة لاثبات النجاسة ، فقد استدل على النجاسة برواية علي بن جعفر في ماء الحمّام مع ذيلها ، الذي عرفت منا أنه يدل على الطهارة ، ومعنى ذلك ، عدم صحة افتراض الخلل في النقل في تلك الروايات ، وإلا لما صح الاستدلال بها على شيء .

ومما يؤكد عدم الخلل في النقل ، تعدد روايات الطهارة وكثرتها ، بنحو يضعف احتمال الخلل في النقل فيها جميعاً . مضافاً إلى أن جملة منها قد أخذها أصحاب المجاميع من كتب الأصول رأساً ، كرواية علي بن جعفر ، التي نقلها الطوسي من كتابه ، ورواية العيص ، التي نقلها الصدوق من كتابه .

وأما افتراض ارتكاز راسخ دعا الأصحاب إلى اعتقاد الخلل في المنقول وطرحه ، فقد ناقشناه تفصيلاً ، عند تقييم الاجماع المدعى على النجاسة ، ومحاولة التعرف على مدى قدرته على إثبات ذلك ، وانتهينا إلى عدم الاعتقاد بالافتراض المذكور ، واحتمال أن يكون موقف الأصحاب السلبي من روايات الطهارة مستنداً ـ ولو في الجملة ـ ، إلى عوامل اجتهادية ، استعرضناها فيما

سبق . ومعه لا يبقى مانع عن المصير إلى حجية أخبار الطهارة في نفسها ، والجمع بينها وبين أخبار النجاسة ، بحمل تلك على التنزه ، خصوصاً مع اشتمال المقام على روايات صريحة في النهي التنزيهي ، تعتبر شاهداً على هذا الجمع .

واستبعاد إعراض الأصحاب أو غفلتهم عن الجمع العرفي المذكور ، بدون افتراض ارتكاز قاهر يقتضي النجاسة ، قد مر فيما تقدم ، من بحث في نقد الاجماع وتقييمه ، بعض المضعفات له فلاحظ .

مضافاً ، إلى أنه لو كشف موقف الأصحاب عن وجود عامل وراء صناعة الروايات ، فالجزم بأن هذا العامل ، هو مرتبة من الارتكاز الكاشفة كشفاً قطعياً لدينا عن النجاسة ، غير ممكن ، لما أشرنا إليه سابقاً ، من قرائن عدم وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان فقهاء الرواة إلى عصر الغيبة ، وبعد تزاحم القرائن من الطرفين ، لا يحصل اليقين بتلك المرتبة من الإرتكاز .

ويوجد احتمال أن يكون المستند ارتكاز الحزازة ولزوم التجنب في الجملة عن الكافر ، والارتكازات قد تتعمق وتتسع على مر الزمن ، بحيث يكون أصلها الواقعي أضيق دائرة مما انتهت إليه من خلال ملابسات نفسية وفكرية مختلفة .

كما يوجد احتمال حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة ، استناداً إلى روايات النجاسة ، ويكون هذا العامل المؤثر في طرح أخبار الطهارة ، وهذا احتمال معقول في نفسه بالنسبة إلى جملة من الأصحاب على الأقل ، إذا لاحظنا أن ما تمت دلالته على النجاسة عندهم أكثر عدداً مما تمت دلالته عندنا ، كما يظهر بمراجعة الروايات التي استدل بها الشيخ الطوسي على النجاسة ، وإن ما كان ملحوظاً من أخبار الطهارة ، لعله أقل مما تجمع متأخراً بعد توفر مجاميع الحديث والنظرة المجموعية إليها ، ونحن نلاحظ : أن الشيخ في كتاب الطهارة من التهذيب ، ذكر في بيان عدم جواز الوضوء من سؤر

الكفار : الاستدلال بالآية الكريمة ، وجملة من الروايات ، واقتصر في مقام نقل المعارض ، على رواية واحدة ، وهي رواية عمّار الساباطي ، ثم أوّلها[1] . وذكر في باب تطهير الثياب وغيرها : الاستدلال على غسل الملاقي للكافر بالآية ، وجملة من الروايات ، ولم يذكر معارضاً أصلاً[2] ، بينما ذكر جملة من الروايات الدالة على الطهارة في مكاسب التهذيب .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً : من أن صدور مقدار من الروايات ذات الدلالة على الطهارة كان أمراً مترقباً ، باعتبارها الرأي المتبنى سنياً على العموم ، وفي كل مسألة من هذا القبيل ، يوجد عادة بعض البيانات الموافقة للرأي العام ولو تقية ، بخلاف روايات النجاسة ، فإنها على خلاف الرأي العام السني ، وتظافرها وكثرتها ، ينتزع منه نوع من التأكيد والاهتمام ، الذي يوضح إلزامية الحكم . . . أمكننا على ضوء ذلك كله ، أن نفهم كيفية حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة ، استناداً إلى روايات النجاسة نفسها .

وافتراض هذا الاطمئنان بالبيان المذكور ، يصلح تفسيراً لموقف جملة من الأصحاب ، وإبرازاً للعامل الخارجي الذي دعى إلى طرح قواعد الجمع العرفي . وإن لم نكن نشارك في هذا الاطمئنان ، لأن ما تمت عندنا دلالته على النجاسة أقل عدداً ، وما تجمّع لدينا من روايات الطهارة ، فيه من الصراحة وعدم التذبذب في البيان ، والتظافر ، والمخالفة للتقية في بعض الخصوصيات ، ما لا يسمح بحصول الاطمئنان ، أو الظن الشخصي ببطلان دلالته على الطهارة . على أنه كما يترقب صدور أخبار الطهارة ، ولو لم يكن الحكم هو الطهارة من أجل التقية ـ وبذلك يضعف الكشف التكويني لأخبار الطهارة ـ ، كذلك يترقب صدور أخبار الأمر بالغسل والاجتناب ، ولو لم يكن الحكم

---

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢) التهذيب للشيخ الطوسي . ج ١ ض ٢٦٢ .

هو النجاسة ، لأن التنزه معلوم المطلوبية على أي حال . وعدم نصب القرينة المتصلة على نفي الالزام في سياق الطلب التنزيهي ، أمر مألوف وشائع ، فيشكّل ذلك نقطة ضعف مقابلة في الكشف التكويني لأخبار النجاسة ، الأمر الذي يحول دون حصول الاطمئنان الشخصي لدينا بالنجاسة .

وصفوة القول : أنا إذا كنا لا نحتمل غفلة الأصحاب عن صحة الجمع العرفي بالحمل على التنزه ، فيمكن أن نفسر إعراضهم عنه في المقام بأحد الأمرين : إما الارتكاز ، ولكن بمرتبة لا تتنافى مع القرائن على عدم وجود ارتكاز حاسم على النجاسة في أذهان فقهاء الرواة . وإما الاطمئنان الشخصي الناشيء من مجموعة أمور لا نسلّمها ، ولكننا لا نستبعد افتراض تسليمها عند جملة من الأصحاب .

وإذا كنا نحتمل الغفلة في شأن جملة من الأصحاب عن ضرورة تقديم الجمع العرفي ـ كما تبرره بعض القرائن ، كتصريح الشيخ الطوسي بتقديم الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفي ، في نص أشرنا إليه سابقاً عند مناقشة الاجماع ـ ، فيمكن أن نفسر عمل الأصحاب بأخبار النجاسة على أساس اجتهادي ، يلائم مع الاعتراف بحجية أخبار الطهارة في نفسها . وذلك من قبيل ترجيح أخبار النجاسة بالأكثرية ، أو بمخالفة العامة ، أو بموافقة الكتاب ، أو جعل العام الكتابي مرجعاً بعد التساقط . إلى غير ذلك من الوجوه الاجتهادية التي تقدمت الاشارة إليها في بحث الاجماع .

وعليه ، فلا موجب لسقوط أخبار الطهارة عن الحجية في نفسها .

وعلى ضوء ذلك كله ، نلاحظ أن أدلة القول بالنجاسة ، لم يتم شيء منها في الكتابي . وان المتيقن من تلك الأدلة ـ التي عمدتها الاجماع ـ ، المشرك ومَنْ يوازيه ، أو من هو أسوء منه كالملحد . وعلى هذا يتجه التفصيل بين هذا المتيقن وغيره ، فيحكم بالنجاسة في حدود المتيقن ، ويحكم بالطهارة فيما زاد على ذلك .

بقيت في المقام عدة تنبيهات :

الأول : أن جملة من فقهاء غير الامامية ، استدلوا على طهارة أهل الكتاب بقوله تعالى : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن . . . ﴾[1] .

والتحقيق : أنه إن أريد الاستدلال بحلية طعام أهل الكتاب على طهارتهم ، بدعوى : أن هذا التحليل مسوق لنفي النجاسة مباشرة . فهو مندفع ، بأن الظاهر من المقطع القرآني المذكور ، أنه بصدد إلغاء البينونة ، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة وأهل الكتاب ، وليس ناظراً إلى نفي النجاسة بعنوانها . ولهذا فإن النص القرآني يحلل طعام المسلمين للكتابي ، كما يحلل طعامه لهم ، ومن الواضح ، أن تحليل طعام المسلمين للكتابي ، ليس في مقام نفي نجاسة المسلم ، بل التحليلان معاً يستهدفان غرضاً تشريعياً واحداً ، وهو ما ذكرناه من إلغاء البينونة ، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية أيضاً ، فالسياق كله متجه نحو ذلك ، فهو يدل على أن إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، وكونه طعامهم ، ليس ملاكاً للاجتناب والمقاطعة .

وإن أريد الاستدلال بالآية على الطهارة بدعوى : أنها تفهم ضمناً ، لأن الكتابي لو كان نجساً ومنجساً ، لكان ارتباط الطعام به وكونه طعامه مما يقتضي الاجتناب عنه لنجاسته . فهو موقوف على أن تكون إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، بمعنى ما يعدّونه ويطبخونه من طعام ، كالأمراق مثلاً التي أضافتها إلى الكتابي بهذا المعنى ، مساوقة عادة لملاقاته لها بنحو موجب للسراية .

وأما إذا كانت الاضافة بمعنى ما يكون ملكاً لأهل الكتاب ، وتحت سلطانهم من الطعام ، فمن الواضح أن هذه الاضافة ، لا تتضمن الملاقاة

---

(١) سورة المائدة الآية ٨ .

المسرية دائماً ، وفي هذا الضوء ، يعلم أنا إذا فسرنا الطعام بالبر ، أو بما كان كالبر من المواد الأساسية للغذاء ، إما لكونه أحد المعنيين للكلمة لغة ، أو لورود تفسير بذلك في الروايات ، فمن الواضح عندئذ ، أن الآية الكريمة أجنبية عن إفادة الطهارة ، لأن ظاهر إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، بناءاً على تفسيره بالبر ونحوه ، إضافة الملكية والسلطنة ، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفي الحرمة ، من ناحية كون الطعام ملكاً للكتابي وتحت سيطرته ، في مقابل احتمال حرمته ، ولو من باب لزوم مقاطعة أهل الكتاب ، وقطع التعامل معهم .

وإن فسرنا الطعام بما يكون غذاءاً فعلياً ، فقد يقال ايضاً : بأن الآية لا تدل على الطهارة ، لأن نظرها إلى نفي الحرمة ، من ناحية اضافة الطعام إلى الكتابي باضافة الملكية والسلطنة ، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف إليه كذلك ، بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة .

ولكن الصحيح : أن الطعام ، إذا كان بمعنى ما هو مُعَدّ للأكل فعلاً ، فإن اضافته إلى أهل الكتاب ، ظاهرة في اضافته بما هو معد للأكل ، بحيث تكون حيثية الاعداد مضافة إليهم أيضاً ، وهذا لا يكفي فيه مجرد كونه ملكاً لهم ، بل يعني كونه هو الطعام الذي يعدونه لأكلهم بطبخ ونحوه ، ويكون في معرض تناولهم منه . ونفي الحرمة من ناحية مثل هذه الاضافة ، دال عرفاً على عدم النجاسة ، لأن العادة جارية في مثل هذه الاضافة ، على استتباعها للملاقاة بالرطوبة ، فنفي الحرمة من ناحيتها ، يقتضي عدم النجاسة . فينحصر اساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة ، بحمل الطعام على البر ونحوه من المواد ، ولو تعبداً بالتفسير الوارد في الروايات ، اذ معه تكون الاضافة بمعنى الملكية والواجدية ، ونفي الحرمة من ناحيتها ، لا يقتضي نفي النجاسة كما هو واضح .

وقد يتوهم على هذا الاساس : أن تلك الروايات المفسرة بنفسها ، تكون من أدلة نجاسة الكافر ، باعتبارها كأنها مسوقة لنفي افادة الآية للطهارة .

ويندفع : بأن الغرض منها لا ينحصر بـذلك ، بـل قد يكـون هدفهـا نفي افادة الآية لحلّية ذبائح اهل الكتاب ، كما يظهر من بعضها فلاحظ .

الثاني : ان المنتحل للإسلام المحكوم بكفره ، يمكن القول بطهارته . إمـا بدعوى : استفادة ذلك من روايات طهارة أهل الكتاب ، لأن النسبة المزيفـة إلى الكتب السماوية السابقة ، إدا كانت تستوجب الطهارة ، فكذلك النسبة المزيفـة إلى القرآن المجيد ، بالفحوى أو الأولوية .

وإما بتقريب : عدم تمامية دليل على نجاسته ، حتى لو قيـل بنجاسـة أهل الكتاب ، لأن الآية الكـريمة مـوضوعهـا المشرك ، فـلا تشمل المنتحـل للإسـلام الخـالي انتحالـه من الشرك . والـروايـات الـدالـة عـلى النجـاسـة ـ لـو تمت ـ ، فموضوعهـا الكتابي والمجـوسي ونحوه ، فـلا يمكن التعدي من ذلـك إلى مدعي الإسلام ، لاحتمال الفرق واقعاً وارتكازاً .

نعم ، موثقة عبد الله بن أبي يعفور ، وردت في النـاصب وهي : « واياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والنـاصب لنا أهـل البيت ، فهو شـرُّهم . فإن الله تبـارك وتعـالى لم يخلق خلقـاً انجس من الكلب ، وان النـاصب لنـا أهـل البيت لأنجس منـه » .[1] وهــذه الرواية قد يستدل بها لنجاسة الناصب خـاصة . وقـد تلغى خصوصيتـه فيتعدى إلى كل كافر منتحل للإسلام ، أو إلى الكافر مطلقاً .

ويـرد عليـه : ـ مضـافـاً إلى عـدم امكـان التعـدي لـوضـوح الـروايـة في الخصوصية ـ ، أن النجاسة في الرواية لا ظهور لها في النجاسة الحكمية ، بلحاظ التعبير بأنه شرّهم ، والشرّية تناسب النجاسة المعنوية ، وقد جاء الحكم بأنجسية الناصب في مقام تعليل تلك الشرّية ، وتقضي مناسبـات العلة والمعلول ، ظهور الانجسيـة في الحـزازة المعنـويـة أيضـاً ، أو حـدوث الاجمـال الـموجب لسقـوط الاستدلال .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل .

والاجماع يمكن التشكيك في شموله له ، حتى لو قيل بشموله للكتابي ايضاً ، لأن من المحتمل أن يكون المراد من الكافر في كلمات المجمعين ـ أو جملة منهم ، ممن لا ينعقد الاجماع إلا بلحاظهم ـ ، من يدين بملة اخرى غير ملة الإسلام ، لا مطلق من يحكم بكفره . وقد يشهد لذلك عطف الناصب على الكافر في جملة من عبائر المتقدمين ، مع أن المشهور أن الناصب محكوم بكفره ، فلو اريد من كلمة (الكافر) ، المعنى العام ، للزم أن يكون هذا من عطف الخاص على العام ، وهو خلاف الظاهر . وفي بعض عبارات المتقدمين ، عبّر بالكفر بمختلف ملله ، وهو يناسب ما ذكرناه أيضاً .

ومما يعضد افتراض طهارة مدعي الإسلام ، الدليل اللبي . إما بتقريب : أنه لو كان مبنى الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام على نجاستهم، لاشتهر ذلك وشاع الحكم بالنجاسة ، لشدة الكلفة وكثرة الابتلاء ، خصوصاً مع ما خلقه عهد بني أمية من النصب والعداوة لأهل البيت في جملة من الناس ، حتى كان بعض الشيعة في أيام الصادقَين يتحرجون عن الزواج فحصاً عن امرأة سليمة .

وإما بتقريب : انه لولا أن المرتكز طهارة مدعي الإسلام لكثر السؤال من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فإن ابتلاءهم بالناصب ونحوه من المنحرفين ، لم يكن بأقل من ابتلائهم بالكتابي ، فكما كثر السؤال في الكتابي عن شؤون مساورته ، كان ينبغي أن نجد نظير ذلك في محل الكلام ، فعدم ذلك يكشف عن البناء العام على الطهارة .

الثالث : أن النواهي المذكورة في روايات النجاسة ، كالنهي عن السؤر ونحوه ، إن استظهر منها النجاسة ، حملت على التنزه بلا إشكال ، بعد تمامية دليل الطهارة والجمع العرفي بينه وبينها . وأما إذا نوقش في ظهور تلك النواهي في النجاسة ، وبني على أصالتها كما تقدم ، فقد يقال حينئذ : بأن مجرد قيام الدليل على الطهارة ، لا يكفي لرفع اليد عن ظهور تلك النواهي في الالزام ،

فلا بد حينئذ من قرينة على الترخيص في الأفعال التي تعلق بها النهي ، وهي كما يلي :

الأول : الأكل والشرب من سؤر الكتابي . فقد ورد النهي عنه صريحاً في رواية سعيد الأعرج بنقل الصدوق : إذ سأل عن سؤر اليهودي والنصراني ، أيؤكل أو يشرب ؟ قال : لا . وظاهراً في نفس الرواية بنقل الكليني ، إذ لم ترد فيه جملة : (أيؤكل أو يشرب) ، غير أن الأكل والشرب هو المنصرف من الانتفاعات المضافة إلى السؤر بما هو سؤر . ويرفع اليد عن ظهور النهي المذكور في الالزام ، بقرينة صحيحة العيص المتقدمة ، التي استظهرنا منها كون الأكل في قصعة واحدة مع الكتابي ، بقرينة إناطة مؤاكلته بأن يتوضأ .

الثاني : الوضوء بسؤر الكتابي والاغتسال به . فقد جاء في رواية علي بن جعفر المتقدمة : النهي عن الوضوء بماء أدخل الكافر يده فيه ، إلا إذا اضطر إليه ، وهذا النهي إستظهرنا منه النجاسة سابقاً ، فيحكّم فيه دليل الطهارة ، ومع التنزل ، تكون القرينة على الترخيص موثقة عمّار الساباطي المتقدمة ، المرخصة في التوضي من ماء شرب منه اليهودي ، لأن حمل الموثقة على صورة الاضطرار ، ليس عرفياً ، لأنه تقييد بفرد نادر ، فيتعين حمل النهي على التنزه .

ويبقى الاشكال من ناحية قيام الاجماع على عدم جواز الوضوء بسؤر الكتابي ، وهو إجماع لا ترد عليه جملة من التشكيكات التي أوردناها على دعوى الاجماع على النجاسة ، لأن عدم جواز الوضوء بالسؤر المذكور ، مما تعرّض له الأصحاب القدماء في متونهم الفقهية مباشرة . فإن جاء تشكيك ، فهو التشكيك من ناحية كونه مدركياً ، ومستنداً إلى النهي في مثل رواية علي بن جعفر ، مع عدم تحكيم موثقة عمّار الساباطي عليها ، إما للغفلة عن الجمع العرفي . أو لعدم العثور على رواية عمار الصريحة في الجواز ، بلحاظ أنها مما تفرد الشيخ الطوسي بنقلها من بين المشايخ الثلاثة ، رغم عقد الكليني في الكافي باباً بعنوان : (حكم سؤر اليهودي والنصراني . . . الخ) ، وقد نقلها الشيخ ـ على

وكذا رطوباته واجزاؤه ، سواء كانت مما تحله الحياة أوْلاَ[(١)] .

الظاهر ـ ، من كتاب سعد بن عبد الله ، لا من الأصول المتقدمة ، فلا غرابة في عدم إطلاع الجميع عليه . أو للمناقشة في دلالة الموثقة ، بحملها على صورة الظن ، بقرينة كلمة (على) ، كما صنع الشيخ الطوسي (قدس سره) . أو لغير ذلك من الاحتمالات ، التي إن إستطاعت بمجموعها أن تجعل افتراض مدركية الاجماع معقولاً ، سقط عن الحجية ، ومع هذا ، فإن الاحتياط لا ينبغي أن يترك .

الثالث : النهي عن الصلاة في ثياب الكتابي ، في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة : (ولا يصلِّ في ثيابهما) . ويفهم من ذلك المانعية ، لا الحكم التكليفي . فإن استظهر منها كونها بلحاظ النجاسة ، حُكّم فيها دليل الطهارة ، وإلا كانت القرينة على الترخيص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الثوب الذي يستعيره الذمي ، والمرخصة في الصلاة فيه ، بعد معلومية أن المستعير إنما يستعير الثوب ليلبسه ، وأن مناط النهي في صحيحة علي بن جعفر ، كون الثوب مورد لبس الكتابي لا تملّكه له .

الرابع : النهي عن المصافحة في روايتي علي بن جعفر ، وفي كل منهما لا يمكن الحمل على الالزام ، إذ في احداهما : « قال : سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وأرقد معه على فراش واحد ، وأصافحه . قال : لا » . ولما كانت المؤاكلة جائزة ، بقرينة رواية العيص ، تعذّر حمل : (لا) على الالزام . وفي الأخرى : « قال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ، ولا يصافحه » . وبعد ثبوت عدم الحرمة في بعض المذكورات ، يمنع السياق عن استفادة حرمة الباقي .

ومن مجموع ما ذكرنا ، ظهر حال غير ما تعرضنا له أيضاً فلاحظ .

(١) نجاسة ما لا تحله الحياة ، من قبيل الشعر من الكافر ، تتوقف على

والمراد بالكافر : من كان منكراً للألوهية ، أو التوحيد ، أو الرسالة ، أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً ، بحيث يرجع انكاره إلى انكار الرسالة ، والاحوط

إطلاق في دليل نجاسته يشمل ذلك . فإن كان الدليل الآية الكريمة ، صح التمسك بالاطلاق ، لإثبات نجاسة المشرك بتمام أجزائه . وكذلك إذا كان الدليل مثل موثقة ابن أبي يعفور ، لأن مقتضى إطلاقها ، حمل النجاسة على تمام أجزاء الناصب ، بل هذا هو مقتضى أشديته من الكلب عرفاً . وأما إذا كان الدليل أخبار الأمر بالغسل عند المصافحة ونحوها ، فمن الواضح عدم الاطلاق فيها لمثل الشعر . وكذلك أخبار السؤر ، إذ لا يصدق السؤر عرفاً بمجرد اصابة الشعر . وينحصر طريق اثبات نجاسة مثل الشعر ـ حينئذ ـ ، بدعوى : الغاء الخصوصية ، لاستبعاد العرف التفكيك بين اجزاء الكافر من حيث النجاسة ، مع أن نسبة الكفر إلى الجميع على نحو واحد ، وليس من قبيل التفكيك في اجزاء الميتة ، بلحاظ اختلاف نسبة الموت إليها . أو فرض اطلاق في معقد الاجماع بنحو يصح التمسك به ، بأن يكون نظر مدَّعي الاجماع إلى النجاسة على الاطلاق ، لا إلى نجاسة الكافر في مقابل ما عليه العامة من الطهارة ، بنحو يلائم مع فرض كونها من قبيل نجاسة الميتة ، ومع فرض كونها من قبيل نجاسة الكلب .

واما رطوبات الكافر ، فواضح أن ماء الريق مثلاً ، ليس من اجزاء الكافر ، كما أن الحليب ليس من اجزاء المرضعة ، فلو جمدنا على ظاهر دليل نجاسة الأجزاء ، لم يشمل الرطوبات ، فتتوقف دعوى نجاستها العينية ، على أن يكون التفكيك بينها وبين الأجزاء في النجاسة العينية غير عرفي . فإن تم ذلك ، كان الدليل اللفظي الدال على نجاسة الكافر ـ على تقدير تماميته ـ ، دالاً على نجاسة هذه الرطوبات ، وإلا كانت نجاستها بالسراية لا بالذات .

الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً ، وان لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً[1] .

---

(١) اتضح مما سبق ، أن النجاسة لا تدور مدار الكفر بعنوانه ، لكي تثبت نجاسة كل من حكم بكفره ، فالبحث في تحقيق المراد بالكافر ، ليس مفيداً من ناحية اثبات النجاسة ، وإنما ينتج بلحاظ الآثار الأخرى الدائرة بحسب لسان ادلتها مدار الكفر والإسلام .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن من آمن بالمرسل والرسول ، والتزم اجمالاً بهذه الرسالة ، فهو مسلم حقيقة . ونريد بالتزامه الاجمالي بالرسالة : ايمانه بأن كل ما يحتمل أو يظن أو يقطع باشتمال الرسالة عليه فهو حق ، إذا كانت الرسالة مشتملة عليه حقاً ، أي الايمان بهذه القضية الشرطية في حدود الاشياء التي يحتمل أو يعتقد باشتمال الرسالة عليها . فمن يرى بطلان شيء ما ، ويحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشتمال الرسالة عليه ، فهذا يعني انه ـ على الأقل ـ يحتمل فعلاً بطلان الرسالة . واما من يرى بطلان حسن الظلم حتى لو حسنته الشريعة ، وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له ، فهو مؤمن فعلاً بالشريعة .

واعتبار اي قيد زائد في الإسلام على ما ذكرناه يكون تعبدياً ، وبحاجة إلى دليل ، وقد ذكر بهذا الصدد قيدان :

احدهما : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) ، وهو الايمان بالمعاد . إذ ذهب إلى أن انكار المعاد يوجب الكفر بعنوانه ، حتى إذا لم يرجع إلى الايمان بالرسالة . وتمسك لاثبات ذلك بآيات لا تدل على المقصود ، كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير

وأحسن تأويلا ﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿ والمطلّقات يتربّصن بانفسهن ثلاثة قروء ، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ، إن كنَّ يؤمنَّ بالله واليوم الآخِر »[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾[٣] .

وكأن السيد الاستاذ ، يستظهر من عطف الايمان باليوم الآخر على الإيمان بالله ، أنه كالإيمان بالله في كونه دخيلاً في الإسلام وكفر منكره .

ولكنا نلاحظ : أن هذا العطف لا يدل على شيء من ذلك ، وإنما يعبّر عطف الايمان باليوم الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام : من الرد إلى الله والرسول ، أو عدم كتمان ما في الأرحام ، ونحو ذلك .

وكذلك إستدل (مُد ظله) : بقوله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ﴾[٤] . وذلك لعطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله . غير أن ذلك لا يعني كونه في حكمه الخاص المبحوث عنه هنا .

ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿ إني تركت ملّة قوم لا يؤمنون بالله ، وهم بالآخرة هم كافرون ﴾[٥] . إذ بينَّ خصوصيتين في مقام الانتقاص منهم ، وظاهر ذلك كونها نقصين عَرَضِيين ، فلو كان إنكار الآخرة نقصاً على أساس رجوعه إلىٰ الكفر بالله ، لَمَا تم ذلك .

ويرد عليه : أن كونه نقصاً مستقلاً شيء ، وكون هذا النقص ملاكاً

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٣٢ .
(٤) سورة البقرة آية ١٧٧ .
(٥) سورة يوسف الآية ٣٧ .

مستقلاً للكفر شيء آخر ، وعليه ، فَدَخْل الايمان بالمعاد في الإسلام ، إنما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة ، وليس قيداً مستقلاً في الإسلام .

والقيد الآخر : ما ذكره جماعة من الفقهاء ، بل إدعي أنه المشهور وهو : أن لا يكون منكراً لضروري من ضروريات الدين .

ومنكر الضروري تارة : يؤدي إنكاره هذا إلى إنكار الرسالة ، لالتفاته إلى الملازمة بينها وبين ما أنكره . وأخرى : يرى عدم هذه الملازمة ، فلا يسري الانكار إلى أصل الرسالة .

ففي الأول ، لا شك في كفره ، وإنما الكلام في الثاني ، الذي يكون كفره مبنياً على أخذ القيد المذكور تعبداً في تحقق الإسلام .

وقد إستدل على ذلك ببعض الروايات ، كرواية عبد الله بن سنان ، المشتملة على : أنه من إرتكب كبيرة وزعم أنها حلال ، أخرجه ذلك من الإسلام[1] .

وقد اعترض على ذلك بأمرين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) ، من أن الكافر له مراتب وعدة اطلاقات . فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم ، وقد يطلق في مقابل المؤمن ، أو في مقابل المطيع ، والشكور ، فلا يتعين الاطلاق بلحاظ الأول . وأنت تلاحظ ، أن الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر ، وإنما قالت بخروجه من الإسلام ، فهو واضح في اللحاظ الأول ، ولا مجال لدعوى الاجمال فيه . على أن لفظ الكافر عند الاطلاق ، ينصرف إلى ما يقابل المسلم أيضاً .

الثاني : ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) ، من أن الأخذ باطلاق

---

(١) سوف يأتي نص الصحيحة مع مداركها .

الرواية ، يقتضي كفر مستحل الحرام ، سواء كانت حرمته ضرورية أوْلا ، علم بأنه من الإسلام أوْلا ، فيشمل المجتهد الذي يخطيء في فتواه بالحلّية ، وهذا غير مقصود جزماً . فلا بد من تقييد الرواية : إما بكون الحرمة المدعى نفيها ضرورية ، وهذا يناسب الاستدلال بالحديث . وإما بكونها معلومة . وبين القيدين عموم من وجه ، ولا معيّن للقيد الأول .

وأورد السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأن مقتضى إطلاق الرواية ، كفر كل من إستحل حراماً ، ويرفع اليد عن هذا الاطلاق بمقدار ما يقتضيه قطعنا بعدم كفر مستحل الحرام بدون ضرورة ولا علم ، ويبقى الباقي تحت إطلاق الرواية ، فيتم الاستدلال بها .

والتحقيق : أن الرواية لا تشمل في نفسها المجتهد المستحل باجتهاده للحرام ، وتختص بالمستحل الذي تنجزت عليه الحرمة بالعلم أو غيره من المنجزات . ومثل هذا الاستحلال يوجب الكفر ، لتعارضه مع الايمان الاجمالي بالرسالة ، ولا يفي ذلك بمقصود المستدل ، وفيما يلي نص الرواية لكي يتضح الحال :

« عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله (ع) ، عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت ، هل يخرجه ذلك من الإسلام ، وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين ، أم له مدة وإنقطاع ؟ فقال : من إرتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال ، أخرجه ذلك من الإسلام ، وعذب أشد العذاب ، وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها ، أخرجه من الايمان ولم يخرجه من الإسلام ، وكان عذابه أهون من عذاب الأول »[1] .

ومن الواضح ، إختصاص الرواية بمن تنجزت عليه الحرمة ، بقرينة العقاب ولفظة الارتكاب . وعليه ، فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات .

الضروري لشبهة أوجبت غفلته عنه ، مع إيمانه الاجمالي بالرسالة .

ثم إن الرواية ، لو تمت دلالتها على كفر المستحل ولو لشبهة . فاثبات تمام المدعى بها يتوقف : أوّلاً : على الغاء خصوصية استحلال الحرام ، لكي يتعدى إلى انكار غير الحرمة من الاحكام الضرورية . وثانياً : على الغاء دخل الارتكاب الفعلي للحرام في الحكم بالكفر ، كما هو مقتضى الجمود على عبارة الرواية .

ومثل هذه الرواية بعض الروايات الاخرى ، كرواية مسعدة بن صدقة ، عن ابي عبد الله (ع) قال : ـ في حديث ـ : « فقيل له : أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها ، أتخرجه من الايمان ، وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين ، أوْلَهُ انقطاع ؟ . قال : يخرج من الاسلام اذا زعم انها حلال ، ولذلك يعذب باشد العذاب . . . »[١] .

وفي بعض الروايات ، علّق فيها الحكم بالكفر على عنوان الجحود ، كما في رواية داوود بن كثير الرقي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : سنن رسول الله (ص) كفرائض الله عز وجل ؟ فقال : ان الله عز وجل فرض فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً . . . الحديث »[٢] . وقد اخذ في هذا الحديث (الجحود) ، وهو انما يعلم بصدقه عند العلم ، فلا يستفاد من الرواية اكثر مما تقتضيه القاعدة .

وهناك رواية العجلي ، عن ابي جعفر (ع) قال : « سألته عن ادنى ما يكون العبد به مشركاً . فقال : من قال للنواة انها حصاة ، وللحصاة انها نواة ثم دان به »[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .
(٣) الكافي للكليني الجزء الثاني ص ٣٩٧ من الطبعة الحديثة .

وولد الكافر يتبعه في النجاسة(١) .

وتوضيح ذلك : ان الانسان قد يقول للنواة انها حصاة في مقام الكذب ، وهذا خارج عن فرض الرواية . واخرى : يقول ذلك ويجعله ديناً ، بنحو لا بد من الجري على طبقه اعتقاداً او عملاً ، وهذا تشريع لدين في مقابل الله تعالى ، وشرك ، بمعنى انه اشرك مع الله غيره في احد المقامات التي ينفرد بها ، وهو مقام تشريع الدين . غير ان الرواية لا تدل على ان هذا الاشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر ، بالمعنى الذي تترتب عليه الآثار المعهودة للكفر .

(١) قد يقرَّب القول بنجاسة ولد الكافر ـ كما عليه المشهور ـ ، بعدة وجوه :

منها : التمسك باستصحاب النجاسة ، الثابتة له عندما كان دماً أو منياً .

ويدفع : بتغير الموضوع بالاستحالة .

ومنها : التمسك باستصحاب النجاسة ، الثابتة له عندما كان جنيناً باعتبار جزئيته للكافر ، فيما إذا ولد من ام كافرة .

ويدفع : بان الجنين ليس جزءاً من الام ، ولا تشمله نجاستها العينية .

ومنها : التمسك بنفس دليل نجاسة الابوين ، لاثبات نجاسته بالفهم العرفي ، لان الولد عصارة الابوين ، كما يفهم نجاسة المتولد من كلب وخنزيرة من دليل نجاستهما .

ويدفع : بان الولد انما يكون كذلك بلحاظ الصفات الطبيعية للابوين ، فلا يتم هذا البيان في مورد كان ملاك نجاسة الابوين صفة عَرَضية كالكفر .

ومنها : ما دل على عقاب اولاد الكفار وكفرهم ، فيشملهم دليل نجاسة الكافر . ويرد عليه :

أولاً : ان هذا موقوف على تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الكافر بنحو مفيد في المقام .

وثانياً : ان تلك الروايات منافية بظاهرها للعدل الالهي ، وذلك كرواية عبد الله بن سنان : « عن ولد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ ؟ قال : كفار يحشرون إلى جهنم » . فلا بد من طرحها . مضافاً إلى ان بعضها لا يدل على اكثر من تسجيل العقاب ، وبعضها وان طبق عنوان (الكافر) ، كما في الرواية المذكورة ، الا انه بقرينة سؤال السائل عن حال ما بعد الموت ، يتجه التطبيق على هذه الحالة ، وينحصر اثره حينئذ بالعقاب .

ومنها : ما دل في احكام الأسر ، على ان اسلام الأب اسلام ولده[1] . والاستدلال بذلك ، يتوقف على ان يكون ذلك مقتضياً ـ عرفاً او عقلاً ـ ، لتنزيل كفره منزلة كفر ولده ايضاً بلحاظ سائر الاحكام ، بما فيها النجاسة ، بناءاً على كونها حكماً لطبيعي الكافر . واقتضاؤه لذلك ممنوع كما هو واضح .

ومنها : دعوى : ان ولد الكافر كافر حقيقة ولو لم يكن مميزاً ، لان التقابل بين الاسلام والكفر تقابل التناقض ، أو تقابل العدم والملكة مع اخذ القابلية النوعية ، فيشمله دليل نجاسة الكافر .

ويرد عليه :

اولاً : عدم وجود اطلاق لفظي في دليل نجاسة الكافر ليشمله ، ولا يكفي مجرد كفره لكي تشمله روايات نجاسة الكتابي كما هو واضح .

وثانياً : ان فرض كون الكفر مقابلاً للاسلام باحد النحوين المذكورين ، على خلاف المرتكز العرفي والمتشرعي ، القاضي بكون الكفر مقابلاً للاسلام بتقابل العدم والملكة ، مع اخذ القابلية الشخصية في طرف العدم ، أو بتقابل

---

(١) لاحظ وسائل الشيعة للحر العاملي كتاب الجهاد باب ٤٣ .

التضاد ، كما قد يستظهر من رواية زرارة ، عن ابي عبد الله عليه السلام : « لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا »[١] ، ورواية محمد بن مسلم قال : « كنت عند ابي عبد الله (ع) جالساً عن يساره ، وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه ابو بصير فقال : يا ابا عبد الله ، ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا ابا محمد . قال : فشك في رسول الله ؟ فقال : كافر . ثم التفت إلى زرارة ، فقال : انما يكفر اذا جحد »[٢] . اذ قد يفهم من الروايتين ، ان الكفر بمعنى الجحود ، وهذا امر وجودي . ويقيد صدر الرواية الثانية الدال على كفر الشاك ، بما اذا جحد وانكر .

غير أن لازم ذلك ، الحكم بعدم كفر الشاك في الله والنبوة غير المنكر ، وهو على خلاف الارتكاز . ومن هنا قد تحمل الروايتان على مرحلة البقاء والنظر إلى من كان مسلماً في نفسه ، وأنه لا يخرج من الاسلام بمجرد عروض الشك ما لم ينكر ، فيدل ذلك على أن الشك الطاريء لا يخرج عن الاسلام . بل قد تكون الرواية الأولى ناظرة إلى الجهل ببعض الفروع والأحكام ، بعد إفتراض الايمان بالله ورسوله ، وتكون بصدد بيان أن الجاهل بها ، إذا لم يتسرع بالانكار والجحود فهو باق على إسلامه ، وهذا معنى ثابت على القاعدة .

وعلى أي حال ، فان لم يثبت كون التقابل بين الكفر والاسلام بنحو التضاد ، فهو من تقابل العدم والملكة . وليس الكلام في تطبيق المصطلح الفلسفي لهذا العنوان ، حتى يقال : انه يكفي فيه القابلية النوعية ، بل في الاستظهار العرفي القاضي بأخذ القابلية الشخصية في المقام ، وعليه ، فلا يمكن أن يصدق عنوان الكافر على غير المميز من أولاد الكفار .

ومنها : الاجماع المدعى في لسان جماعة ، من تبعية أولاد الكفار لهم في النجاسة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من ابواب حد المرتد .

الا اذا اسلم بعد البلوغ أو قبله ، مع فرض كونه عاقلاً مميزاً ، وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى[1] .

وهذا الاجماع ، قد يقرّب بصيغة : الاجماع البسيط . وقد يقرب بصيغة الاجماع المركّب ، اذ يقال : إن ولد الكافر المميز المعتنق لدين أبويه ، نجس بلا إشكال ، لكفره . ويضم إلى ذلك ، الاجماع على عدم الفصل بينه وبين غيره من أولاد الكفار ، فيحكم بنجاسة الجميع .

أما التقريب الاول ، فيرد عليه : أن التبعية بهذا العنوان ، ليست موجودة في جملة من كلمات الفقهاء الأقدمين ، وإنما الوارد مصاديق التبعية في بعض الموارد ، كما في باب الأسْر ، والتغسيل ، وعدم التوارث . ومن المحتمل أن يكون ذلك ، منشأً لحدس أو إستظهار الاجماع على كبرى التبعية مطلقاً حتى في النجاسة ، فيكون من الاجماعات المدعاة على أساس الحدس التي لا معول عليها . ويؤيد وهن الاجماع ، تعبير العلامة بـ (الأقرب) ، واحتمال كونه مدركياً ومستنداً إلى بعض الوجوه الأخرى .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : ان عدم الفصل غير الاجماع على الملازمة ، والمفيد هو الثاني ، وما قد يدعى إحرازه هو الأول .

وعليه فلا موجب للحكم بنجاسة أولاد الكفار .

(١) إذا بني على نجاسة ولد الكافر ، فلا شك في إرتفاع النجاسة العينية بالإسلام بعد البلوغ ، على ما سيأتي في بحث المطهرات ، إن شاء الله تعالى . وأما إذا أسلم ولد الكافر قبل بلوغه ، فقد يقال : بطهارته ، لعدم شمول دليل النجاسة له ، لأن دليل نجاسة ولد الكافر إن كان هو الاجماع ، فلا شك في إختصاصه بغير الصبي المسلم ، وإن كان نفس دليل نجاسة الكافر ـ لأن كل من هو غير مسلم كافر ـ ، فمن الواضح عدم شموله لمورد الكلام .

ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال ، او من الزنا[١] ، ولو في مذهبه .

ولكن التحقيق : أن هذا لا يكفي للحكم بطهارته ، إذ يجري استصحاب النجاسة العينية ، مع عدم قيام دليل إجتهادي على الطهارة ، لأن الموضوع العرفي للقضية المتيقنة محفوظ في مرحلة البقاء ، وذلك لأن الموضوع العرفي للنجاسة هو الجسم دائماً ، وسائر الجهات الأخرى حيثيات تعليلية ، فمتى شك في بقاء النجاسة مع إنحفاظ ذات الجسم جرى إستصحابها .

ولو سلّم أن العنوان مقوم للموضوع عرفاً ، فالعنوان النجس حدوثاً ليس عنوان الكافر ليقال بعدم انحفاظه بعد تبدل الكفر بالاسلام ، بل هو عنوان ولد الكافر ، وهذا محفوظ بنفسه في مرحلة البقاء ، غاية الأمر ، يشك في بقاء النجاسة ، للشك في دخل عدم الاسلام في موضوع الحكم بالنجاسة ، وهذا لا ينافي إنحفاظ الموضوع العرفي ، فان العرف لا يرى نجاسة من أسلم من صبيان الكفار ، على تقدير ثبوتها ، نجاسة حادثة ، بل يراها إستمرار النجاسة السابقة ، وعليه ، يشكل الحكم بطهارة أولاد الكفار إذا أسلموا قبل البلوغ ، ما لم يقم دليل إجتهادي على طهارتهم ، ولا يوجد مثل هذا الدليل ، حتى مع البناء على قبول اسلامهم ، لعدم وجود دليل اجتهادي لفظي على طهارة كل مسلم ليتمسك باطلاقه للصبي المذكور ، فالاستصحاب محكم .

(١) قد يقال : ان المسألة مبنية على انه ، هل يستفاد من ادلة نفي ارث ولد الزنا نفي الولدية شرعاً أوْلاً ؟ . فعلى الاول : لا موجب للحكم بنجاسة ابن الكافر من الزنا . وعلى الثاني : يكون ولد الكافر حقيقة وشرعاً ، فيشمله دليل نجاسة اولاد الكفار .

ولكن التحقيق : ان المسألة غير مبنية على ذلك ، بل قد يقال : بالطهارة

ولـو كان احـد الابوين مسلماً فـالولـد تابـع له ، اذا لم يكن عن زنا[١] ، بل مطلقاً على وجه[٢] مطابق لاصل الطهارة .

(مسألة ـ ١) الاقوى طهارة ولد الزنـا من المسلمين[٣] ، سـواء

حتى على التقدير الثاني ، لعدم وجود اطلاق لفظي في دليـل نجاسـة ولد الكـافر ليتمسك به .

وقد يقال : بالنجاسة حتى على التقدير الأول ، بدعوى : انه إذا تم دليل لفظي على نجاسة ولـد الكافـر ، فهو يـدل بالفحـوى العرفيـة على نجـاسة ولـد الزنا ، اذ لا يحتمل عرفاً كون طيب المولد دخيلاً في ايجاد النجـاسة ، فهـذه نكتة لانفهام نجاسة ولد الزنا من الدليل المذكور بالفحوى العرفية .

(١) لقصور دليل النجاسة عن الشمول لهذه الحالة .

ولتحقيق ذلك ، لا بد من ملاحظة نوع الدليل ، فان كان مدرك نجـاسة ولد الكافر التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عند كون الـولد منيـاً او جنيناً ، جرى هذا المدرك في المقام ايضاً ، وان كان مـدرك النجاسـة نفس دليل نجـاسة الوالدين ، باعتبار كون الولد عصارة لهما ، فلا يشمـل صورة اسـلام احدهمـا ، واذا كان المدرك مثل رواية ابن سنان الحاكمة : بان ولد الكفار يدخلون مداخـل آبائهم ، او رواية حفص الحاكمة : بان اسلام الأب اسلام لولده ، فهو منـطبق في حالة كون الاب كافراً ولو كانت الام مسلمة .

(٢) لأن قصور مدرك النجاسة على بعض التقادير ، ثابت في فـرض كون التولد من المسلم بسبب الزنا ايضاً ، فلاحظ .

(٣) لأن الأصل طهارته . وما قد يستدل به على نجاسته ، إما نفس دليل نجاسة الكافر ، بدعوى كونه كافراً ، وإما الروايات الخاصة الواردة في سؤره .

كان من طرف او من طرفين ، بل وان كان احد الابوين مسلماً كما مر .

أما الأول : فيرد عليه :

أولاً : انه لا إطلاق في دليل نجاسة الكافر ، ليتمسك به لاثبات نجاسة ولد الزنا ، ولو ثبت كون هذا الوصف سبباً في كفره تعبداً .

وثانياً : انه لا دليل على كفر ولد الزنا ، سوى ما قد يتوهم من إستفادة ذلك مما دل على عدم قبول شهادته ، وعدم جواز الائتمام به ، وعدم كون ديته دية المسلم ، ودخوله النار ، بدعوى : أن نفي تلك الآثار عن ولد الزنا ، مع ضم أصالة عدم التخصيص في أدلتها ، ينتج خروجها تخصصاً ، المساوق لكفره .

ويندفع : بأنه لا تجري أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ، مضافاً إلى أن جملة من الآثار المنفية ، آثار لما هو أخص من الاسلام .

ودعوى : أن المستظهر من الروايات المذكورة ، تنزيل ولد الزنا منزلة الكافر بلحاظ جميع الآثار ، مدفوعة : بأن السنتها خالية من التنزيل ، أو غير وافية باطلاقها ، فلا دليل إذن على كفر ولد الزنا ، بل ان الكفر الحقيقي غير محتمل وجداناً ، إذ يرى خلافه في الخارج .

وأما الثاني : فقد استدل بجملة من الروايات على نجاسته :

منها : رواية ابن ابي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمّام ، فان فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب وهو شرّهما ، ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب ، وان الناصب اهون على الله من الكلب »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل .

ويرد على التمسك بالرواية : ان الاستدلال على النجاسة ، ان كان بالنهي عن غسالة ولد الزنا ، فهو انما يكون ارشاداً إلى النجاسة ، فيما إذا لم يكن المورد معرضاً عرفاً ومتشرعياً ، لاحتمال حزازة معنوية ، والا كان مجملاً من هذه الناحية ، والمقام من هذا القبيل .

وان كان بقوله : « لا يطهر » ، فهو انما يدل اذا كانت الطهارة في مقابل النجاسة ، لا في مقابل طيب المولد ، الذي هو نحو طهارة يقابلها نحو مناسب لها من القذارة ، وهذا النحو من الطهارة ، ان لم يكن هو المنصرف في المقام ، فلا اقل من احتماله بنحو يوجب الاجمال ، بل يشهد له قوله : « لا يطهر إلى سبعة آباء » ، مع وضوح عدم النجاسة بالمعنى المصطلح في الولد الشرعي لابن الزنا .

ومما يعزز حمل الحزازة على جهة معنوية : التعبير بالشر والهوان في مقام المقايسة بين الناصب وولد الزنا ، أو بينه وبين الكلب .

وقد ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) : أن الاخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمّام ، معللاً بأن فيها غسالة ولد الزنا ، لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا ، وذكره مقارناً للنصارى واليهود ، لا يقتضي نجاسته ، لأن النهي بالاضافة إليهم ليس من باب النجاسة . غير انّا لم نجد عَطْفَ اليهودي والنصراني على ولد الزنا ، في أي رواية من الروايات الناهية عن الاغتسال من بئر ماء الحمام ، حتى تتوهم قرينيته على النجاسة ، وإنما ذكر الناصب كما في هذه الرواية ، أو الجنب ، أو الزاني ، كما في بعض الروايات الآتية . اللهم الا ان يريد مرسل الوشّا الآتي : غير انه لم يذكر فيه ماء الحمّام أصلاً .

ومنها : رواية حمزة بن أحمد : « سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام . قال : أدخله بمئزر ، وغض بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل

البيت وهو شرّهم »[1] . ويظهر الحال في رد الاستدلال بها مما تقدم .

ومنها : ما رواه علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن (ع) - في حديث - ، انه قال : « لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام ، فانه يغتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم »[2] . ويتضح الايراد عليه مما تقدم . مضافاً إلى إدراج الاغتسال من الزنا في نفس السياق ، فانه قرينة على ملاحظة الحزازة المعنوية ، وإلا فلا فرق بين الاغتسال من الزنا والإغتسال من جنابة أخرى من ناحية النجاسة والطهارة ، بقطع النظر عن فرض إتفاق العرق أحياناً ، بناءاً على نجاسة عرق الجنب من الحرام .

ومنها : مرسل الوشاّ ، عمن ذكره ، عن ابي عبد الله : « انه كره سؤر ولد الزنا ، وسؤر اليهودي ، والنصراني ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام ، وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب »[3]. ويرد عليه : ان الكراهة تلائم مع الكراهة المصطلحة . والسياق ، كما يشتمل على ما هو مفروض النجاسة كالمشرك ، كذلك يشتمل على ما ثبتت طهارته كالكتابي . هذا مضافاً إلى ان النهي عن سؤر انسان لا يدل على النجاسة ، كما تقدم .

وهناك رواية لزرارة : « لا خير في ولد الزنا . . . الحديث »[4] . واخرى لمحمد بن مسلم : « لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب إلي من ولد الزنا . . . الحديث »[5] . وكونهما غير دالتين على النجاسة ، في غاية الوضوح ، وعليه فولد الزنا محكوم بالطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاسئار .
(٤) ثواب الاعمال للصدوق ص ٢٥٤ .
(٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٥ من ابواب احكام الاولاد .

(مسألة ـ ٢) لا إشكال في نجاسة الغُلَاة[1] .

(١) لمحاولة إثبات النجاسة للغلاة طريقان :

الأول : إثبات نجاستهم ابتداءاً ، بقطع النظر عن كفرهم .

ويستدل لذلك : بما عن الكشي ، بسنده عن أبي الحسن (ع) ـ في أمر فارس بن حاتم ـ ، من قوله : « ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك ، وتجنبوا مساورته . . . الحديث » ، فيستفاد من النهي عن مساورته ، كونه نجساً .

ولكن الرواية غير تامة سنداً ، ولا متناً ، ولا دلالة .

أما السند : فلضعفه بعدة أشخاص منهم : جبرئيل بن أحمد ، الذي يروي عنه الكشي ، وعلي بن محمد . وأما المتن ، فلوقوع الاختلاف فيه ، إذ رويت فقرة الاستدلال بعبارة (وتَوَقّوا مشاورته)[1] .

وأما الدلالة : فلأن المساورة المنهي عنها ، لم يعلم كونها من السؤر ، بمعنى النهي عن سؤره ، ليتوهم دلالة ذلك على النجاسة ، بل لعلها بمعنى المواثبة والمنازعة ، لأن ساوره لغةً ، بمعنى حافزه وزاحمه وواثبه ، فيرجع إلى النهي عن الدخول معه في الجدال والقيل والقال .

هذا مضافاً إلى عدم وجود إطلاق في الرواية ، يمكن التمسك به لتمام أصناف الغلاة ، لورودها في شخص خاص .

الثاني : إثبات نجاستهم من حيث الكفر . وهذا مركّب من مقدمتين : **إحداهما** : أن الكافر نجس . **والأخرى** : أن الغلو يستوجب الكفر . أما المقدمة الأولى : فقد تقدم الاشكال في إطلاقها لمنتحلي الاسلام ، وعليه ،

---

(١) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي الحديث ١٠٠٤ و ١٠١٠ .

فالغلاة الناسبون أنفسهم إلى الاسلام ، ليسوا مشمولين لـدليل النجـاسة ، ولـو ثبت كفرهم .

وأما المقدمة الثانية : فتوضيح الحال فيها : أن الغلو تارة : يكـون بلحاظ مـرتبة الألـوهية ، وأخـرى : بلحاظ مـرتبـة النبـوة ، وثـالثـة : بلحـاظ شؤ ون أخرى ، من الشؤ ون المتصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله .

أما الغلو بلحاظ مرتبة الألـوهية ، فيتمثـل تارة : في اعتقـاد الشخص بأن من غـلا في حقه هـو الله تعالى . وأخـرى : في اعتقاده بـأنـه غـير الله الـواجب الوجود ، إلا أنه شرايكه في الألوهية واستحقاق العبـادة ، إما بنحـو عَرَضي ، أو بنحـو طولي . وثـالثة : في اعتقـاده بحلول الله أو اتحاده مـع ذلك الغـير ، وكل ذلك كفر :

أما الأول : فلأنه إنكار لله .

وأما الثاني : فلأنه إنكار للتوحيد

وأمـا الثالث : فـلأن الحلول والاتحاد ، مـرجعهما إلى دعـوى الوهيـة غـير الله ، لأنهما بـالنظر العـرفي واسطتـان في الثبوت ، فينـافي مع عقـد المستثنى منـه بحسب المدلول العرفي لشهادة « أن لا إله إلا الله » ، بل ينافي مع عقـد المستثنى أيضـاً ، لأن كلمة : « الله » ، في عقـد المستثنى بحسب مدلـولهـا الارتكـازي ، تشتمـل عـلى كثـير من الصفـات المنـافيـة لأحـوال من غـلا في حقـه كـالمشي في الأسواق ، والأكل ، والشرب .

وأما الغلو بلحاظ مرتبة النبـوة ، فيتمثل في اعتقـاد المغالي بـأن من غلا في حقه أفضل من النبي ، وأنه همزة الوصل بـين النبي والله ، أو أنه مسـاو له عـلى نحو لا تكون رسالة النبي بين الله والعباد شاملة له . وكل ذلك يـوجب الكفر ، لمنـافاتـه للشهادة الثـانية بمـدلولهـا الارتكازي في ذهن المتشرعة ، المشتمـل عـلى التسليم بأن النبي (ص) ، رسول الله إلى جميع المكلفين من دون استثناء .

والخوارج ، والنواصب(١) .

وأما الغلو بلحاظ الصفات والأفعال ، بمعنى نسبة صفة أو فعل لشخص ليس على مستواهما ، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل بالله تعالى من ضروريات الدين ، دخل في إنكار الضروري على الخلاف المتقدم فيه ، وإلا لم يكن كفراً .

ويدخل في الأول : إدعاء تفويض الأمر من الله تعالى لأحد من عباده ، ونسبة الخلق ، والاحياء ، والاماتة ، ونحو ذلك من أنحاء التدبير الغيبي لهذا العالم إلى أحد من الناس .

وقد يستدل على استتباع الغلو للكفر مطلقاً ، ولو تعبداً ، برواية مرازم ، قال : قال أبو عبد الله (ع) : « قل للغالية توبوا إلى الله ، فإنكم فساق كفار مشركون »(١) . وهذا الاستدلال غير تام .

أما أولاً : فلضعف سند الرواية بعلي بن محمد .

وأما ثانياً : فلضعف الدلالة ، باعتبار تكفل الرواية لقضية خارجية ، حيث يأمر الامام الراوي أن يقول للغالية ذلك الكلام ، فلا بد أن يكون المنظور جماعة معينين ، وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً ، وإنما هو درجات وألوان ، فتكفير جماعة منهم لا يثبت كفر الغلاة على الاطلاق . والجمع بين الفسق والكفر والشرك في سياق واحد ، مما يوهن أيضاً دلالة الكفر على المغنى المساوق للمروق من دين الاسلام .

(١) لإثبات نجاسة النواصب طريقان ، كما تقدم في الغلاة .

الأول : محاولة الاستدلال على نجاستهم ابتداءاً بعدة روايات .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد ح ٤١ .

منها : روايات حمزة بن أحمد ، وعلي بن الحكم ، عن رجل ، وابن أبي يعفور ، المتقدمة في بحث نجاسة ولد الزنا ، مع المناقشة في دلالتها على النجاسة ، مضافاً إلى ضعف أسانيدها جميعاً .

ومنها ـ موثقة عبد الله بن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله المتقدمة في أدلة نجاسة الكافر ، والتي جاء فيها : « وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة : اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرّهم ، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه » .

ويرد على الاستدلال بها : أن أنجسية الناصب من الكلب ، ذكرت تعليلاً لقوله : « فهو شرهم » ، وشرّية الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية ، وهذا إن لم يوجب ـ للزوم التناسب بين العلة والمعلول ـ ، حمل النجاسة على جهة معنوية أيضاً ، فلا أقل من اقتضائه لإجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل .

ومنها : رواية خالد القلانسي المتقدمة في أخبار نجاسة أهل الكتاب ، قال : « قلت لأبي عبد الله : ألقى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالحائط . قلت : فالناصب . قال : اغسلها » . والرواية ساقطة دلالة ، لأن غلبة عدم الرطوبة المسرية عند المصافحة ، مع ارتكاز عدم التنجيس بدونها ، قرينة على أن الأمر بالغسل تنزيهي ، أو لجهة معنوية ، وساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة أكثر من واحد من رجال السند ، كعلي بن معمر ، وكذلك خالد القلانسي ، بناءاً على عدم ثبوت وحدته مع خالد بن ماد القلانسي الذي وثقه النجاشي والشيخ ، لتعدد خالد القلانسي ، بشهادة ذكر الشيخ الطوسي في رجاله الثلاثة بهذا الاسم في أصحاب الإمام الصادق ، واقتصار فهرستي الشيخ والنجاشي على خالد بن ماد القلانسي . وتوثيقه ليس قرينة على وحدة العناوين الثلاثة ، لاختصاص الفهرستين بالمصنفين خاصة ، اللهم إلا أن يدعى ، انصراف خالد القلانسي المطلق إلى المصنف ، وعلى أي حال ، يكفي

عدم ثبوت وثاقة علي بن معمر في سقوط الرواية .

ثم لو ثبتت نجاسة النواصب بدليل مباشر ، فقد يدعى أن ذلك يكون بنفسه دليلاً على كفرهم ، لأن المسلم لا يحكم بنجاسته .

ويرد على ذلك : **أولاً** : انه لم يدل دليل اجتهادي لفظي على أن كل مسلم طاهر ، ليتمسك به لإثبات عدم الاسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة .**وثانياً** :أنه من التمسك بالاطلاق أو العموم في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصص .

الثاني : إثبات نجاستهم بملاك الكفر ، وقد تقدم الاشكال في الكبرى ، لعدم شمول دليل نجاسة الكافر لمنتحلي الاسلام .

وأما الصغرى : فإن بلغ بغض الناصبي لأهل البيت ، إلى درجة يحمل معها ما يقطع أو يحتمل صدوره من النبي في حقهم على الخطأ والهوى ، فهذا خلاف التصديق الاجمالي بالرسالة المقوم للاسلام ، فيوجب الكفر . واما إذا كان بغضه سبباً في جزمه بعدم صدور شيء من المدح والتكريم من النبي (ص) في حق أهل بيته ، فينكر على هذا الأساس ورود أمر من الشريعة بالولاء لهم ولو بالمعنى الأعم ، فهذا يوجب الكفر ، إذا قلنا بأن منكر الضروري بما هو منكر لذلك ، كافر ، لأن إنكار لزوم ولايتهم بالمعنى الأعم ، إنكار لما هو ثابت بالضرورة من الدين .

ولو تشكك أحد في بلوغ وضوح هذه الولاية إلى درجة الضرورة بسبب عوامل الضغط والإخفاء والتحريف ، لم يكن ذلك مهماً ، لأن مدرك كفر منكر الضروري ، لو قيل به ، إنما هو رواية عبد الله بن سنان المتقدمة ، ولم يؤخذ فيها عنوان انكار الضروري ، بل أخذ عنوان من يرتكب الكبيرة وهو يرى أنها حلال ، وهذا العنوان منطبق في محل الكلام جزماً ، والمتيقن خروجه بالتخصيص من إطلاق الرواية ، لا يشمل الناصبي المذكور . وإما إذا لم نقل

بموضوعية إنكار الضروري بعنوانه للكفر ، فلا يثبت الكفر في الحالة المذكورة ، إلا أنه يمكن أن يتمسك حينئذ لإثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لأهل البيت ، بالروايات الواردة بمضمون : حبنا إيمان وبغضنا كفر ، وبعضها صحيح السند[1] ، فيدل على أن عدم بغضهم شرط تعبدي في الاسلام ، لأن الظاهر من الكفر المعنى المقابل للاسلام . وتوصيف الحب بأنه إيمان ، لا يعني إرادة المرتبة المقابلة للايمان من الكفر ، لأن كون حبهم إيماناً ، يقتضي ثبوت ما يقابل الايمان بمجرد عدم حبهم ولو لم يكن هناك بغض ، وهذا يناسب مع كون بغضهم كفراً ، وسوف يأتي تتمة تحقيق ونقد لهذا الاستدلال عند الحديث عن المجسِّمة .

هذا حكم الناصب عموماً .

وأما الخوارج ، فقد يقال : إن الخوارج بمعنى الفرقة الخاصة المكفِّرة لأمير المؤمنين عليه السلام ، يندرجون في النواصب ، فيحكم بكفرهم ، وبنجاستهم ، إذا بني على كفر النواصب ونجاستهم ، والخوارج بمعنى الخارجين على إمام زمانهم ، المحاربين لحجة الله في خلقه ، لا يتعين أن يكونوا نصّاباً ، إذ قد تكون محاربتهم للامام بسبب أغراءات المقام وشهوة الجاه مع عدم بغض الامام .

والتحقيق : أن نجاسة الناصبي أو كفره ، إن كان المدرك لإثبات ذلك ، ما دل على أن بغضهم كفر ، لم يشمل هذا الدليل بلفظه الخارج على الامام بدون بغض ، وتبقى حينئذ دعوى : إمكان الشمول بالفحوى العرفية . وإن كان المدرك ، روايات النهي عن سؤر الناصب لأهل البيت ، فمن الواضح أن من يحاربهم ويعتدي عليهم من أوضح مصاديق الناصب ، لأنه ينصب لهم العداوة ، فينطبق عليه العنوان وإن لم يكن مبغضاً بقلبه . وإن كان المدرك ما

---

(١) الوسائل للحر العاملي . باب ١٠ من أبواب حد المرتد .

واما المجسِّمة[1] .

دل على كفر منكر الضروري ، فقد لا يكون المبغض منكراً للضروري ، وقد يكون المحارب غير المبغض منكراً للضروري ، إذا ادعى وجوب محاربة أهل البيت وقتالهم ، مع ضرورة عدم ثبوت ذلك في الشريعة .

وقد يستدل على كفر الخوارج بالخصوص ، تارة : بالنبوي الدال على مروقهم من الدين كمروق السهم . وأخرى : برواية الفضيل قال : « دخلت على أبي جعفر (ع) ، وعنده رجل ، فلما قعدت قام الرجل فخرج ، فقال عليه السلام لي : يا فضيل ما هذا عندك ؟ فقلت : وما هو ؟ قال : حروري . قلت : كافر . قال : إي والله مشرك »[1] .

أما الأول ، فالاستدلال به موقوف على أن يكون المراد بالدين الاسلام لا الطاعة ، وهو ساقط سنداً على أي حال . وأما الثاني ، فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقي للعنوان على الخارجي ، لوضوح أنه ليس مشركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ . ولا على التطبيق التنزيلي بلحاظ الآثار الشرعية ، لأنه لا يناسب اختيار الامام لعنوان المشرك في مقام التنزيل ، مع أن الآثار الشرعية مترتبة عادة على عنوان الكافر بما فيها النجاسة ، بناءاً على نجاسة طبيعي الكافر ، وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلة في محل ابتلاء الأفراد ، لكي يحمل على التنزيل بلحاظها . وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متجهاً نحو إدانة الحروري ، وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى .

(١) المجسِّم : تارة : يعتقد بالجسمية الاعتيادية بلوازمها ، من النقص والحاجة والاضمحلال . وأخرى : يعتقد بها بدون لوازمها . وثالثة : يعتقد بسنخ آخر من الجسمية ، على نحو تدعى مناسبته لعالم الربوبية .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد ح ٥٥

والأول كافر بلا إشكال ، لأدائه إلى إنكار الله تعالى بمعناه الارتكازي المستبطن لصفات الكمال ، المأخوذ في عقد المستثنى من كلمة (التوحيد) .

وأما الثاني ، فكفره يتوقف : إما على كون عدم التجسيم بعنوانه مأخوذاً ضمناً في موضوع عقد المستثنى من الكلمة الشريفة ، أو على كونه من ضروريات الدين ، مع الالتزام بكفر منكر الضروري . وكلا الأمرين محل منع . وكفر الثالث ، أبعد احتمالاً من الثاني . هذا على مقتضى القاعدة .

وأما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد تكفير المجسِّمة أو المشبهة في عدة روايات ، فقد جاء في رواية الصدوق ، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن عبد السلام بن صالح الهروي ، عن الرضا ـ في حديث ـ : « قال : من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر »[1] . ومثل هذا الحديث ، مطلق لفرض الالتزام بلوازم ذلك وعدمه ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه ، بينه ، وبين ما دل باطلاقه ، على أن ضابط الاسلام هو الشهادتان ، ومادة الاجتماع ، المجسِّم غير المعتقد بلوازم التجسيم ، فيبنى على إسلامه ، إما تقديماً للدليل الثاني ، أو للرجوع إلى المعنى العرفي لعنوان المسلم والكافر المأخوذين في موضوعات الأدلة ، بعد تساقط العامين من وجه . ولا يتوهم ، أن روايات تكفير المشبه والمجسم ، مقيدة لدليل اسلام من آمن بالشهادتين ، لأنها بمثابة دليل الشرطية . لأن هذا التوهم ، مبني على استظهار كونها في مقام جعل شرط في الاسلام تعبداً ، لا في مقام بيان ما يؤدي إلى الكفر من الاعتقادات ، مع أنه محتمل إن لم يكن الأظهر .

فإن قيل : إن تقييد تلك الروايات بمن التزم بلوازم التجسيم ، يلزم منه إلغاء عنوان التشبيه والتجسيم ، وكون المناط إنكار الله تعالى .

كان الجواب على ذلك : أنه بعد كون الروايات في مقام بيان ما يكون

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد .الحديث ٣ ..

والمُجَبِّرة[١] .

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية ، اذا التزموا بأحكام

سبباً للكفر ، فلا يلزم مما ذكرناه إلغاء العنوان ، لأنه هو السبب ، نعم لو استفيد من الروايات أنها في مقام إنشاء الكفر تعبداً على هذا العنوان ، لزم من التقييد المذكور إلغاؤه عن الموضوعية .

(١) المجبِّر : إذا كان يعتقد بما يستتبعه الجبر من إنكار التكليف والعقاب ، فهو كافر بلا إشكال . وإن لم يعتقد بذلك ، إيماناً منه بامكان صدور الظلم والقبيح من الله تعالى فهو كافر أيضاً ، لدخول العدل في المدلول الارتكازي للموضوع في عقد المستثنى من كلمة التوحيد . وإن انكر لوازم الجبر ، لإنكار الحسن والقبح العقليين فليس بكافر ، لتوافر أركان الاسلام فيه .

ودعوى : إثبات كفره ، إما أن يكون بلحاظ كونه منكراً للضروري ، بناءاً على كون عدم الجبر من المعطيات الاسلامية بالضرورة ، وإما بلحاظ الروايات الخاصة المكفّرة للمجبّر . وكلاهما غير تام .

أما الأول : فللمنع عن كون المسألة ضرورية ، مع كل ما وقع من إجمال وتضارب في النصوص والأقوال ، ومنع كون منكر الضروري كافراً خصوصاً في مثل المقام ، لأن عمدة المدرك لذلك ، رواية عبد الله بن سنان ، الواردة فيمن زعم أن الكبيرة حلال وهي لا تشمل الضروريات الاعتقادية البحتة ، لأن موردها إنكار الضروري من الأحكام العملية .

وأما الثاني : فلأن حالها حال الروايات الواردة في تكفير المشبِّه ، وقد تقدم حالها . مضافاً إلى الضعف في أسانيدها كما يظهر بالمراجعة .

الاسلام ، فالأقوى عدم نجاستهم ، إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم من المفاسد[١] .

---

(١) لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية ، التي توجب تعقّل فكرة الخالق والمخلوق ، مقوم للاسلام ، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد . فالقول بوحدة الوجود ، إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية ، فهو كفر ، وأما إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائية المذكورة ، فلا كفر في قوله ، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً .

وتوضيح الحال في ذلك : أن مفهوم الوجود المنتزع من الخارج ، تارة يقال : بأن منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحملية ، التي يكون مفهوم الوجود محمولاً فيها ، وهذا معناه القول بأصالة الماهية . وأخرى : يقال : بأن منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك ، وتكون الماهية بدورها منتزعة عن تلك الحقيقة أيضاً ، وهي سنخ حقيقة لو أمكن تصورها مباشرة ، لكان ذلك مساوقاً للتصديق بوجودها وطارديتها للعدم ، وهذا قول بأصالة الوجود . وعلى الأول : لا إشكال في التكثر لتعدد الماهيات . وأما على الثاني : فتارة يقال : إن نسبة مفهوم الوجود إلى تلك الحقيقة ، نسبة الكلي إلى الفرد ، بنحو تتكثر الأفراد ، أو نسبة العنوان إلى المعنون مع وحدته . فعلى الأول ، يكون مفهوم الوجود ذا مناشيء انتزاع متعددة بعدد أفراده . وعلى الثاني ، تثبت وحدة حقيقة الوجود .

وعليه فتارة : يقال بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى ، وان موجودية غيره بالانتساب إليه لا بوجدانه للحقيقة نفسها ، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود .

وأخرى : يقال بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى ، بل كل الموجودات ذاقت طعمها ، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود .

(مسألة ـ ٣) غير الاثنا عشرية من الشيعة ، اذا لم يكونوا ناصبين ومعادين لسائر الأئمة ، ولا سابّين لهم طاهرون[1] .

وعليه فتارة : يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود ، نظير الفارق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في صقع الماهيات .

وأخرى : يرفض هذا الفارق ، ويدَّعى أنه لا فرق بينهما إلا بالاعتبار واللحاظ ، لأن الحقيقة إن لوحظت مطلقة كانت هي الواجب ، وإن لوحظت مقيدة كانت هي الممكن . والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر ، دون الاحتمالات السابقة ، لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثنائية .

(١) المعروف بين فقهائنا طهارة المخالفين ، لانحفاظ أركان الاسلام فيهم ، وانطباق الضابط المبيّن للاسلام في الروايات عليهم ، كما في رواية سماعة ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله (ص) ، به حقنت الدماء ، وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس[1] » . هذا مضافاً : إلى أنه لم يقم دليل على نجاسة من ينتحل الاسلام من الكفار ، فضلاً عن المخالفين .

وأما محاولة إثبات نجاستهم ، فهي بدعوى : كونهم كفاراً ، وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً . والكبرى ممنوعة كما تقدم . واما الصغرى فقد تقرّب بثلاثة أوجه :

الأول : كون المخالف منكراً للضروري ، بناءاً على كفر منكر الضروري .

---

(١) الكافي للشيخ الكليني ج٢ ص ٢٥ .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري ـ ، أن المراد بالضروري الـذي ينكره المخـالف ، إن كان هـو نفس إمامـة أهل البيت ، فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة ، ولو سلم بلوغهـا حدوثاً تلك الـدرجة ، فـلا شك في عـدم إستمرار وضـوحها بتلك المثـابة ، لمـا اكتنفها من عوامل الغموض .

وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة . على اساس أن افتراض إهمال النبي والشـريعة للمسلمـين بدون تعيـين قـائـد ، أو شكـل يتم بمـوجبـه تعيـين القائد ، يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة ، فان هذه المسـاوقة ، حيث إنها تقـوم على أسـاس فهم معمق للموقف ، فـلا يمكن تحميل إنكـار مثل هذا الضروري على المخالف ، لعدم إلتفاتـه إلى هذه المسـاوقة ، أو عـدم إيمانـه بها .

الثاني : الروايات التي تطبّق عنوان الكافر على المخالف .

ويرد على ذلك : ان الكفر فيها ، يتعين حمله على ما لا يقـابل الاسـلام ، فيكون مساقها مساق ما طبّق فيه عنوان الكفر على العاصي للامام ، كما في رواية مفضـل ، عن الكاظم (ع) ، إذ ورد فيهـا : « ومن عصـاه فقـد كفـر » ، مـع وضوح أن المعصية لا توجب الكفر المقابل للاسلام .

وهذا الحمل يبرره **أولاً** : ما دل على كون الضابط في الاسلام ، التصديق بالله وبالرسول ، المحفوظ في المخالف أيضاً .

فان قيل : ان الروايات المذكورة ، مقيدة لدليل ذلك الضـابط أو حاكمـة عليه .

يقال : ان ذلك ممتنع ، لأنه من قبيـل تخصيص الأكثر المستهجن عـرفاً ، مضافاً إلى مـا يشتمل عليـه من إشارة واضحـة إلى تطبيق الضـابط على مـا عليه النـاس خارجـاً . وثانيـاً : الارتكاز والسيـرة . وذلك إمـا بتقريب : أن السيـرة

والبناء العملي منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم ، وهو كاشف عن إسلامه . أو بتقريب : ان تعايش الموالين لأهل البيت مع عموم المسلمين ، وشدة احتياجهم إلى معرفة حكمهم من هذه الناحية ، ومدى الحرج الذي يترتب على افتراض كفر المخالفين ، كل ذلك يجعل من المؤكد ، أن يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً مركوزاً في أذهان الموالين ، وهذا يعني ، أنه كان أحد الأمرين مركوزاً في الذهن المتشرعي العام ، نظراً إلى طبيعة المسألة وأهميتها . وعليه ، فان لم ندَّعِ القطع بأن المركوز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم ، فلا أقل من إحتمال ذلك بنحو معتد به ، وهو يوجب إحتمال القرينة المتصلة الموجب لاجمال الروايات المذكورة ، لأن الارتكاز من قبيل القرائن المتصلة . وقد حققنا في الأصول ، ان إحتمال القرينة المتصلة المعتد به يوجب الاجمال .

الثالث : ما دل من الروايات على أن المخالف مطلقاً ناصب . وهي ـ سواء كان مفادها التعبد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة ، أو شرح كلمة الناصب ، وان مرادهم من الكلمة مطلق المخالف ـ تثبت أن حكم الناصب ثابت للمخالف . فاذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ، ثبت ذلك في مطلق المخالف .

وقد يعترض على ذلك : بأن هذه الروايات غاية ما يستفاد منها ، كون المخالف ناصباً ، وهذا لا يقتضي الحكم بنجاسته ، لأن النجاسة ليست مترتبة على طبيعي الناصب ، بل الناصب لأهل البيت دون الناصب لشيعتهم .

ويندفع هذا الاعتراض ، بأن الروايات لا إشكال في ظهورها في الاتجاه إلى عنوان الناصب المأخوذ في ألسنتهم عليهم السلام ، وتوسعته إما تنزيلاً ، أو إصطلاحاً ، فتكون لها حكومة على الأدلة التي أخذت في موضوعها عنوان الناصب .

فالتحقيق في رد هذه الروايات : ـ مضافاً إلى ضعف السند في كلها أو

(مسألة ـ ٤) من شكَّ في اسلامه وكفره ، طاهر ، وان لم يجر عليه سائر أحكام الاسلام[1] .

جلها ـ ، ما تقدم من مناقشة للروايات السابقة .

(١) إذا لم تكن له حالة سابقة ولو بالتبعية فهذا واضح ، فانه تجري فيه أصالة الطهارة ، لتعذر إحراز موضوع النجاسة بالاستصحاب ، لأن موضوعها ليس مجرد عدم الاسلام ، ليدعى إستصحابه ولو بنحو العدم الأزلي ، بل الكفر ، وهو إما أمر وجودي في مقابل الاسلام ، أو عدم خاص بنحو العدم الملحوظ في تقابل العدم والملكة ، ومثل ذلك لا يمكن إثباته بمجرد إستصحاب العدم البحت ، كما هو واضح . بل قد يجري الاستصحاب النافي للموضوع .

الا ان ذلك كله ، لا يجوز ترتيب الأحكام المعلقة في لسان أدلتها على عنوان الاسلام ، لعدم إحرازه ، أو إحراز عدمه البحت بالاستصحاب ، الذي يترتب عليه نفي تلك الآثار ، وإن لم تثبت به النجاسة .

واما إذا كان مسلماً بالتبعية ، فقد يقال : بجريان الاستصحاب المثبت لاسلامه . إما بتقريب : إجراء الاستصحاب في نفس الاسلام .

وإما بدعوى : أن المستفاد من مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة ـ بعد حملها على من كان ناشئاً في الإسلام حدوثاً ـ ، ان الكفر منوط بالجحود ، وان الاسلام منوط بعدمه ، فيكون موضوع الحكم بالاسلام مركّباً من كونه ناشئاً في الاسلام وعدم جحوده . والجزء الأول محرز وجداناً بحسب الفرض ، والثاني محرز بالاستصحاب ، فيحكم باسلامه .

اما التقريب الأول فيرد عليه : ان الاسلام المتيقن حدوثاً ، اسلام تنزيلي ، وهو مقطوع الارتفاع ، وما هو المشكوك بقاءاً لا يقين بحدوثه .

واما التقريب الثاني : فهو مبني على استفادة مـا ذكرنـاه ، من كون الحكم بالاسلام في حق الناشيء في ظله ، لا يتوقف على اكثر من أمر عدمي .

وقـد يستدل عـلى ذلك تـارة : بالسيـرة على عـدم مطالبـة اولاد المسلمين بالشهادتين . وأخرى : برواية زرارة المتقـدمة : « لـو أن العباد إذا جهلوا وقفـوا ولم يجحدوا لم يكفروا » . وثالثة : برواية محمد بن مسلم التي أشرنـا إليها آنفـاً ، اذ قال في حق الشاك في النبي والله : « إنما يكفر إذا جحد » .

امـا السيرة ، فهي ممنوعـة ، لأن الـواضـح منهـا عـدم الالـزام بـالتلفظ بـالشهادتـين . وهذا كـما يلائم المـدعى المذكـور ، يلائم الاكتفـاء بمـطلق ابـراز التصديق بالرسالة ولو بظهور الحال وهو أمر ثابت غالباً في أولاد المسلمـين ، فلا يمكن الاستدلال بها على كفاية الأمر العدمي في الاسلام .

وأما رواية زرارة ، فهي ـ مضافاً إلى ضعف سنـدها بمحمـد بن سنان ـ ، مطلقة من حيث كون المجهول غير المجحود ، من قبيل النبوة والتـوحيد ، أو من الأحكام ، فتعارض ما دل على دخـل التصديق بـالنبوة والتـوحيد في الاسـلام ، الشامل باطلاقه لأولاد المسلمين أيضاً ، ومثل هذا الاعتراض لا يتجه على رواية محمد بـن مسلم ، لأنها واردة في مورد كون المجهول من أصول الدين ، فتكـون أخص مطلقاً من الدليل المعـارض . وهي سليمة السنـد بناءاً على وثاقـة خلف ابن حماد ، الواقع في طريقها ، بارجـاعه إلى خلف بن حمـاد بن ناشـر ، المشهور بوثاقته من النجاشي فلاحظ .

واما إذا كان كافراً بالتبعية ، فقد يستدل على نجاسته بوجهين :

أحـدهمـا : الاستصحـاب المـوضـوعي ، أي استصحـاب كفـره المقتضي لنجاسته ، بناءاً على نجاسة الكافر . إمـا بتقريب : استصحاب الكفر الثابت حدوثاً بلحاظ التبعية . أو بدعوى : أن ابن الكافر يناط كفره شرعاً بمجرد عدم اظهـار الشهـادتين ، فمـع الشـك ، يجـري استصحـاب العـدم لاثبـات الحكم بكفـره شرعاً .

التاسع : الخَمْر(١) .

أما الأول : فيرد عليه ما أشرنا إليه ، من أن الوجود التنزيلي للكفر معلوم الارتفاع ، والوجود الحقيقي مشكوك الحدوث .

وأما الثاني : ففيه : أن الكفر الحقيقي ليس مجرد عدم بحت ، بل هو عدم متضمن للقابلية والملكة ، كالعمى بالنسبة إلى البصر ، فكلما لا يثبت العمى باستصحاب العدم البحت للبصر ، كذلك لا يثبت الكفر باستصحاب العدم المذكور ولم يثبت أن الشارع حكم بالكفر تعبداً على موضوع عدمي ، لنحرز باستصحاب ذلك العدم ، موضوع هذا الكفر الحكمي .

ثانيهما : الاستصحاب الحكمي ، أي إستصحاب نجاسة ولد الكافر الثابتة حال صغره ، لانحفاظ الموضوع العرفي للنجاسة . وهذا الاستصحاب انما يجري ، فيما إذا لم يكن بالامكان نفي موضوع النجاسة بالاستصحاب ، والا كان حاكماً عليه ، وذلك بأن يقال : ان الكفر إما أمر وجودي ، أو أمر عدمي متضمن لمعنى ثبوتي كالعمى ، وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب عدمه . ويترتب على ذلك نفي النجاسة ، لأن أحد موضوعي النجاسة وهو الولد الصغير للكافر منتف وجداناً ، والموضوع الآخر وهو الكافر منفي بالاستصحاب ، فلا مجال لاجراء استصحاب النجاسة ،

(١) لا شبهة في أن المعروف بين فقهائنا ـ بل فقهاء المسلمين عموماً ـ ، نجاسة الخمر . وقد استدل على ذلك : بالاجماع ، والكتاب ، والسنة .

اما الاجماع ، فقد استدل به جملة الفقهاء . ولعل أولهم ابن زهرة في الغُنْيَة ، وتبعه ابن ادريس ، وشاع الاستدلال به بعد ذلك في كلمات طبقات : المحقق ، والعلّامة ، والشهيد ، والمتأخرين .

والأصل في دعوى الاجماع كلام للسيد المرتضى ، وآخر للشيخ رحمهما

الله . فلقد قال المرتضى في كتاب الناصريات : « والخمر نجس ، وكذلك كل شراب يسكر كثيره . ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر ، الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم . والذي يدل على نجاستها قوله تعالى : ﴿ انما الخمر والميسر . . . الآية ﴾ .

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط : « والخمر نجسة بلا خلاف ، وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر » .

وأما ادعاء الاجماع عند المتأخرين ، فانه يرجع إلى مثل هاتين الشهادتين ، وقد ذكرنا مراراً : ان الاجماع امارة عقلائية بحساب الاحتمال ، فلا بد من ملاحظة ما يتدخل في الكشف عن الحكم الواقعي اثباتاً ونفياً ، ليقدّر مدى إمكان حصول الاطمئنان على أساس الاجماع المذكور . وبهذا الصدد نستعرض عدة نقاط :

النقطة الاولى : في مدارك الاجماع ومناقشتها .

وتوضيح ذلك : انه إما أن يدّعى احراز المذكور بالاجماع بالوجدان ، أو يدعى ثبوته بالنقل . فان كان الأول ـ كما يظهر من كلام الشيخ صاحب الجواهر قدس سره ـ ، فالجواب : إن هذا الوجدان غير موجود ، لا عندنا فحسب ، بل حتى عند من إستدل بالاجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر ، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين ، الذين هم المعيار في قيمة الاجماع وكاشفيته ، فهذا هو العلاّمة الحلي ، الذي استدل بالاجماع يقول في المختلف : « الخمر ، وكل مسكر ، والفقاع ، والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار ، أو من نفسه ، نجس ، ذهب إلى ذلك أكثر علمائنا ، كالشيخ المفيد ، والشيخ أبي جعفر ، والسيد المرتضى ، وأبي الصلاح ، وسلاّر ، وابن ادريس . وقال أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر ، لم يكن عليه غسلها ، لأن الله إنما حرّمها تعبداً لا لأنها نجسان . وقال أبو جعفر ابن بابويه : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر . لنا : **أولاً** : الاجماع على ذلك .

فان السيد المرتضى قال « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ » . وقال الشيخ : « الخمر نجس بلا خلاف » . وقول السيد المرتضى ، والشيخ حجة في ذلك ، فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان ، فيغلب على الظن ثبوته ، والاجماع كما يكون حجة إذا نقل متواتراً ، فكذا إذا نقل آحاداً » .

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ ، يدل على أن العلاّمة ، مع سعة اطّلاعه وشموله الفقهي ، لم يحصل لديه احراز مباشر للاجماع ، ولا نقل مستفيض له ، وانما اعتمد على نقله بأخبار الآحاد الثقاة ..

وليس مراد العلامة بالاجماع الذي لم يدّع احرازه مباشرة ، الاجماع المطلق ، ليقال : بأن ذلك لا يضر بكون مرتبة معتد بها من الاجماع محصّلة ، لأن وجود الاختلاف الجزئي لا يضر بتحصيل المقدار الحجة من الاجماع ، وذلك لأن الاجماع الذي نقله عن السيد ، إجماع مقرون بشيء من الخلاف أيضاً ، وليس إجماعاً مطلقاً ، ومع هذا ، عوّل في إثبات هذا المعنى من الاجماع على أخبار الآحاد .

وهذا المحقق ، أستاذ العلاّمة ، يقول في المعتبر : « الخمر نجس العين . وقال محمد بن بابويه ، وابن أبي عقيل منا : ليست نجسة ، وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب ، وإن كانت محرّمة . ثم ان الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة ، والاستدلال بالآية فيه اشكالات . لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث ، يؤخذ بالأحوط في الدين » .

وهكذا نجد أن المحقق أيضاً لم يَتَبَنَّ دعوى الاجماع ، وإنما إلتجأ إلى الاحتياط في الدين ، بعد الاعتراف بوجود الاختلاف .

وإن كان المدعى ثبوت الاجماع بالنقل ، فلا بد أن يكون النقل واصلاً إلى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الاطمئنان ، وإلا دخل في الاجماع المنقول الذي

لا نقول بحجيته ، خصوصاً مع وجود نحو من الوهن في دعوى السيد والشيخ .
أما السيد ، فلأن مسلكه في دعوى الاجماع ـ الذي يؤدي به إلى دعواه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها ـ ، يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند إدعاء الاجماع . وأما الشيخ ، فقوله : « بلا خلاف » ، مبني على ضرب من التسامح ، اذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق ، الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة .

النقطة الثانية : في إثبات وجود الخلاف . وقد أشرنا مراراً إلى أن الجانب الكيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الاجماع ، وليست الأهمية للجانب الكمي فقط ، لأن دلالة الاجماع على الحكم ليست تعبدية ، وانما هي على أساس تجميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكاز مسلّم ، وتَلَقٍّ واضح للحكم من ايدي الأئمة والرواة . فاذا وجد مخالفون قلائل ، فلا بد أن تدرس نوعيتهم ، فإذا كانوا من القدماء الواقعين في خط التسلسل العلمي ، والمتفاعلين درساً وتدريساً وأخذاً واعطاءاً مع الوسط الفقهي الامامي عموماً ، كان خلافهم مضراً ، أو مساعداً على الإضرار بكشف الاجماع ، لأن ما يترقب أن يكشف عنه من ارتكاز وتَلَقٍّ مسلَّم ، انما يفترض في ذلك الوسط ، وأما إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط ، غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة ، فلا تكون لخلافهم قيمة معتد بها . وفي هذا الضوء ، ندرس مدى وجود الخلاف مع الإلتفات إلى نوعية المخالفين .

ان الخلاف قد نسب إلى الصدوق ووالده ، وهما من كبار الوسط الفقهي الامامي في قم ، وإلى ابن أبي عقيل ، والجعفي ، وهما من شيوخ أصحابنا في العراق ، وكلهم من المقاربين لعصر الأئمة أو المعاصرين لمقدار منه .

اما الصدوق رحمه الله ، فهناك مدركان لافتائه بالطهارة :

أحدهما : في المُقْنِع ، في باب شارب الخمر والغناء ، اذ يقول : « ولا تجالس شارب الخمر ، ولا تأكل على مائدة يشرب عليها خمر ، ولا تصلِّ في بيت

فيه خمر محصور في آنية . وقد روي فيه رخصة . ولا بأس أن تصلّي في ثوب أصابه خمر ، لأن الله حرّم شربها ، ولم يحرّم الصلاة في ثوب أصابته » .

والآخر : في الفقيه ، وذلك في موضعين : الأول : ما نقله من الرواية الدالة على جواز الصلاة في الثوب الملاقي للخمر ، بدون اشارة إلى معارض لها ، وذلك في باب ما يصلّى فيه ، اذ ورد في هذا الباب قوله : « وسئل أبو جعفر ، وأبو عبد الله ، انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ، وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، انما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه » . فإذا ضم إلى ذلك تعهده في مقدمة الفقيه ، بأن لا يذكر إلا الروايات التي يفتي على طبقها ، تم الاستشهاد ، وان كان الافتاء على طبق هذه الرواية غريباً ، لاقتضائها طهارة ودك الخنزير أيضاً . الثاني : في باب ما ينجس الثوب والجسد قال : « ولا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الخمر ، لأن الله عز وجل حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، فأما في بيت فيه خمر، فلا تجوز الصلاة فيه». وهذه العبارة واضحة الدلالة في الطهارة ، خصوصاً بلحاظ التعليل بحصر المحذور في الحرمة .

وهناك عبائر للصدوق ، ربما يستظهر منها فتواه بالنجاسة :

منها : ما في المقنع ، في باب ما يصلّى فيه وما لا يصلّى ، قال : « لا يجوز أن يصلى في بيت فيه خمر محصور في آنية . وروي أنه يجوز . واياك أن تصلي في ثوب أصابه خمر » .

الا أن هذا لا ينبغي جعله معارضاً لما تقدم ، لأن الصدوق من شأنه في المقنع الافتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها ، فلو ورد نهي عن شيء ، وترخيص فيه في روايتين ، أفتى بالنهي وأفتى بالترخيص معاً ، وينتزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة ، كما هو الحال في الروايات . وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع .

ومنها : ما في الفقيه ، في باب أحكام المياه ، قال : (إن وقع في البئر بعير ، أو صب فيها خمر ، فانزح الماء كله . وقال : ان وقع في البئر قطرة دم أو خمر أو ميتة أو لحم خنزير ، فانزح منها عشرين دلواً » .

ومنها : ما في الفقيه في باب المياه : « وإن قطر خمر أو نبيذ في عجين فقد فسد ، فلا بأس ببيعه من اليهود والنصارى بعد أن يبيّن لهم ، والفقاع مثل ذلك » . والانصاف ، عدم صلاحية هذه العبائر للمعارضة مع صريح ما تقدم ، فيحتمل حمل النزح على التعبد أو التنزيه ، وحمل الفساد على حرمة الأكل . وعلى أي حال ، فالظاهر من مجموع كلمات الصدوق الافتاء بالطهارة ، وإن كان في النفس من واقعية هذا الظهور شيء .

واما والد الصدوق ، فقد نسب إليه القول بالطهارة ، ولعل الأصل في هذه النسبة ، شهادة ابن ادريس في السرائر ، إذ قال : « والخمر نجس بلا خلاف ، ولا تجوز الصلاة في ثوب ولا بدن أصابه منها قليل أو كثير الا بعد ازالتها ، مع العلم بها ، وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له ـ وهو ابن بابويه ـ ، إلى أن الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر . قال : لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، معتمداً على خبر روي ، وهذا اعتماد منه على أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ، وهو مخالف للاجماع من المسلمين فضلاً عن الطائفة ، من أن الخمر نجسة . وقد أجمع أصحابنا على أن الصلاة لا تجوز في ثوب أصابته نجاسة إلا بعد إزالتها » .

وهذا مبني على حمل عنوان ابن بابويه على الأب ، باعتباره الأقرب إلى بابويه . ولكن من المحتمل إرادة الصدوق به ، لأن العبارة التي نسبها إليه متحدة مع عبارة الصدوق المتقدمة . وقد يؤيد ذلك ، حصر المخالفين في بعض كلمات الأصحاب بالثلاثة : الصدوق ، والجعفي ، وابن أبي عقيل .

وقد نقل خلاف بعض هؤلاء ، العلاّمة في المختلف ، حيث قال : « وقال أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن

عليه غسلهما ، لأن الله إنما حرّمهما تعبداً لا لأنهما نجسان » .

ونقل الشهيد في الذكرى خلاف الصدوق والجعفي ، والحسن . ولعل كلام المحقق المتقدم نقله ، مشعر بوجود اختلاف أوسع في المسألة فلاحظ ..

النقطة الثالثة : أننا نستدل بالاجماع على الأغلب ، باعتبار كشفه بصورة متسلسلة عن وضوح الحكم المجمع عليه بين الأصحاب في زمن الأئمة ، بينما توجد بعض الروايات ، تدل على أن المسألة كانت خلافية بينهم ، فيستكشف أن الارتكاز تكوّن أخيراً على أساس استنباط الفقهاء . ففي رواية خَيْرَانَ الخادم انه : « كتب إلى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلّى فيه أم لا ؟ فإن أصحابنا اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صلّ فيه فإن الله إنما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلّ فيه ، فكتب (ع) : لا تصلّ فيه فإنه رجس »[1] .

والرواية وإن كانت غير صحيحة السند ، إلا أنه يحتمل صدورها . وبقدر الاحتمال الوجداني لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفية التكوينية للاجماع . إلا أن مما يوهن أمر الرواية ، عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً .

وهناك رواية أخرى لكليب بن معاوية : « قال : كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء ، فحدّثت أبا عبد الله (ع) . فقال لي : وكيف صار الماء يحلّ المسكر ؟! مُرْهُم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً ، ففعلت ، فامسكوا عن شربه ، فاجتمعنا عند أبي عبد الله (ع) ، فقال له أبو بصير : إن ذا جاءنا عنك بكذا وكذا . فقال : صدق يا أبا محمد ، إن الماء لا يحلّ المسكر ، فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً »[2] .

ومن المعلوم : أنه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة ، لكان من البعيد أن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء ، لأن من الواضح أن النجس إذا زيد ماءاً ، تنجس ما يلقى فيه ولا يطهر ، وإنما ينشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة ، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلة من فقهاء أصحاب الأئمة . والرواية وإن وردت في النبيذ المسكر ، إلا أنه تنفع للغرض المطلوب على أي حال .

النقطة الرابعة : إن من المحتمل مدركية الاجماع واستناده إلى الوجوه الصناعية . وهذا الاحتمال هنا أوجه منه في مسألة نجاسة الكافر ، لأن افتراض عدم اعتقاد ثلة من الأصحاب في المقام بالجمع العرفي ، وبصلاحية أخبار النجاسة للحمل على التنزه ، أقرب من افتراض مثل ذلك في تلك المسألة . وكلما كان الوجه الصناعي للفتوى المجمع عليها أقرب إلى الوجاهة ، كان احتمال المدركية أكبر . وقد تقدم في مسألة نجاسة الكافر : نقل نص عن الشيخ الطوسي ، يبرر به الفتوى بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة بوجوه اجتهادية ، دون أن يستعين في طرح روايات الطهارة بدعوى : الشذوذ ، أو مخالفة الضرورة ، ونحو ذلك .

النقطة الخامسة : إن روايات الطهارة ، إذا لوحظت بقدر كشفها الاحتمالي التكويني ـ بقطع النظر عن حجيتها التعبدية ـ ، تشكّل إمارة احتمالية توهن الاجماع ، وأماريتها أقوى من أمارية روايات الطهارة في مسألة نجاسة الكافر ، لأننا ذكرنا هناك : أن الرأي السائد بين علماء المسلمين من السنة في عصر الأئمة ، كان هو طهارة الكافر ، وفي مثل ذلك يحصل ظن قوي بصدور روايات تدل على الطهارة على أي حال ، إما جداً أو تقية ، وهذا يعني أن صدور روايات الطهارة على فرض النجاسة ، ليس بأبعد من فرض صدورها على فرض الطهارة ، لأن دوافع التقية متوفرة .

وهذا الكلام لو تم هناك ، لا يأتي في هذه المسألة ، لأن المشهور بين فقهاء السنة في عصر الأئمة هو الفتوى بالنجاسة ، فيكون صدور روايات

الطهارة ، على فرض عدم الطهارة واقعاً ، في غاية البعد ، وهذا يقوي أماريتها الوجدانية على ما ينافي الاجماع ، خصوصاً مع وثاقة الرواة ومعروفيتهم .

ولا يبعد ، مع أخذ مجموع هذه النقاط الخمس بعين الاعتبار ، سقوط الاجماع في هذه المسألة عن الصلاحية لإيجاد اليقين أو الاطمئنان الشخصي بالحكم الشرعي .

وأما الكتاب الكريم ، فقد استدل منه بالآية الكريمة : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ . بدعوى : أن كلمة (رجس) ، تدل على النجاسة ، ولو من ناحية دعوى الشيخ الطوسي الاجماع على كون الرجس بمعنى النجس .

ويمكن أن يورد على هذا الاستدلال بالوجوه الآتية :

أولاً : أنه عطف على الخمر ، الميسر بمعنى القمار ، وهو عمل لا تعقل نجاسته ، فلا بد أن يراد بالرجس معنى يناسب جعله وصفاً للعين والعمل معاً ، وهو الحزازة والخباثة .

ويمكن أن يقال : ان الميسر ، يطلق على ما يلعب به ، وقد جاءت عدة روايات تفسر الآية بذلك . ففي رواية جابر عن أبي جعفر (ع) : « قال : لما أنزل الله على رسوله : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ قيل : يا رسول الله : ما الميسر ؟ فقال : كلما تقومر به ، حتى الكعاب والجوز . قيل : فما الأنصاب ؟ قال : ما ذبحوا لآلهتهم . قيل : فما الأزلام ؟ قال : قداحهم التي يستقسمون بها »[1] . ومثلها رواية العياشي في تفسيره .

وثانياً : إن الرجس لم يحمل على نفس الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به .

بقرينة قوله : ﴿ من عمل الشيطان ﴾ ، بل ما حمل عليه الرجس إنما هو عمل من الأعمال ، فلا بد من تقدير الشرب واللعب ونحو ذلك . ويمكن أن يقال : إنه لم ينظر إلى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان ، بل بما هي أشياء مصنوعة ، وبهذا عبر عنها بالعمل . فكأن المقصود بيان أن فكرة إيجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية ، فنفس الخمر من عمل الشيطان وصنعه ، ولا حاجة إلى تقدير ، ومعه يكون الرجس محمولاً على نفس الخمر .

وثالثاً : إن كلمة (رجس) ، لم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري ، أو انصرافها إلى ذلك في عصر نزول الآية ، وإنما هي بمعنى الحزازة والاستخباث ، وهذا المفهوم ، كما له فرد اعتباري وهو النجاسة الشرعية ، له أفراد معنوية أيضاً . ولا معنى للتمسك باطلاقه لاثبات تمام تلك الأفراد ، لأنه وقع محمولاً في القضية ، والاطلاق للأفراد إنما يتم في جانب الموضوع .

ورابعاً : يوجد في الآية الكريمة ما يكون عدم نجاسته من الواضحات ، كالميسر والأزلام ، حتى بعد حملها على ما يلعب به وعلى القداح .

وأما السنة ، فالكلام فيها يقع في مقامات :

المقام الأول : في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على النجاسة وهي عديدة .

منها : رواية يونس ، عن بعض من رواه ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله . وإن صليت فيه فأعِد صلاتك »[1] . وهذه الرواية تدل على النجاسة ؛ بلحاظ الأمر بالغسل ، الظاهر في النجاسة كما مر ملاكه . وبلحاظ الأمر بالاعادة ، فإن ظاهره فرض الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر لا في الخمر ، وهذا يعني مانعية الثوب عن الصلاة ولو مع زوال عين الخمر

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

والمنصرف إرتكازاً من ذلك ، كون المانعية بملاك النجاسة . إلا أن الرواية ضعيفة سنداً بالارسال .

ومنها : رواية زكريا بن آدم . قال : « سألت أبا الحسن (ع) : عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر ، قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، واللحم اغسله وكله . قلت : فإنه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار إن شاء الله . قلت : فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم . قال : فقال : فسد ، قلت : أبيعه من اليهودي والنصارى وأبين لهم ؟ قال : نعم فإنهم يستحلون شربه . قلت : والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك قال : فقال : أكره أنا أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : إما بلحاظ الأمر باراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة خمر أو نبيذ ، بدعوى : أن المحذور لو كان منحصراً بالحرمة ، لحصل الاستهلاك ولارتفعت الحرمة ، أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة كما تقدم ملاكه ، أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر ، بدعوى : ظهور الفساد في النجاسة .

والمهم هو الوسط من هذه التقريبات .

أما الأول : فيمكن التأمل فيه : بأنه موقوف على فرض ارتكازية زوال محذور حرمة الخمر بالاستهلاك ، مع ان ارتكاز ذلك في أذهان المتشرعة غير معلوم ، مع ما يلاحظ من شدة اهتمام الشارع بلزوم التجنب عن المسكر ، فلعل الأمر بالاراقة ، كان بلحاظ عدم كفاية الاستهلاك في رفع محذور الحرمة ، في مقابل الدم الذي حكم فيه بكفاية ذلك بقوله : « الدم تأكله النار » . وكما يكون النظر في هذه الجملة إلى محذور الحرمة فقط ، كذلك في الجملة الأولى .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

وأما الثالث : فهو لا يخلو عن تهافت مع ما سبق ، إذ فرض أن قطرة الدم تفسد العجين ، بينما لم تكن تفسد المرق فيما تقدم ، بلحاظ أن النار تأكل الدم . وعلى أي حال ، لا يتعين حمل الفساد على النجاسة ، لامكان أن يكون بلحاظ الحرمة وعدم كفاية الاستهلاك في زوال الحرمة ، وطروّ حرمة الأكل على شيء معدّ للأكل ، فساد له .

وأما سند الرواية فضعيف ، لأن الراوي عن زكريا بن آدم في نقل الشيخ هو : الحسن بن مبارك ، وفي نقل الكليني : الحسين بن مبارك . والأول غير معروف ، بنحو يظن رجوعه إلى الثاني . والثاني غير موثّق .

ومنها : رواية عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خل ، أو ماء ، أو كامخ . أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس . وقال : في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر . قال : تغسله ثلاث مرات . وسئل : أيجزيه أن يصب فيه الماء ؟ قال : لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات »(١) . ودلالة الرواية على النجاسة تامة بلحاظ الأمر بالغسل ، وتعليق نفي البأس به ، ووضوح كون الغسل مقصوداً بعنوانه كما هو ظاهره . لا لأجل الإزالة ، بقرينة الأمر بتثليث الغسلات مع الدلك . والسند تام أيضاً .

ومنها : رواية الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جميل البصري ، عن يونس بن عبد الرحمان ، عن هشام بن الحكم : « أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع ، فقال : لا تشربه فإنه خمر مجهول ، فإذا أصاب ثوبك فاغسله(٢) » .

والأمر بالغسل ظاهر في النجاسة بالملاكات المتقدمة ، وهو تفريع على خمرية الفقاع ، فيكون ظاهراً في نجاسة كل خمر ، فالدلالة تامة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

وأما السند ، فطريق الكليني المذكور ، فيه إرسال ، والشيخ الطوسي نقله بلا إرسال[١] ، مع أن صاحب الوسائل (قدس سره) ، لم يشر إلى هـذا الفرق بين الطريقين في الموضع الأول ، وهناك نقطة ضعف مشتركة بين الطريقين ، وهي ورود أبي جميلة ، أو أبي جميل ، في السند ، فالرواية ساقطة سنداً .

ومنها : نفس رواية عمار السابقة ، بلحاظ زيادة جاءت في طريق الشيخ ولم ينقلها الكليني ، وهذه الزيادة بنفسها تدل على النجاسة ، وهي أنه : « سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ . فقال : تغسله سبع مرات ، وكذلك الكلب » .

والأمر بالغسل سبعاً ، وإن كان لا بد من حمله على الاستحباب ، لكفاية الثلاث في التطهير من الخمر ، وعدم تقبّل الارتكاز احتمال أشدّية النبيذ من الخمر ، ولكنه على أي حال ، يستأنس به للحكم بالنجاسة ، لأن النجاسات الخفيفة ، لم يرد بشأنها الأمر بالغسل سبعاً ، ولو استحباباً ، فيما يرد فيه ذلك ، يفهم كونه نجاسة حقيقية لا تنزيهية ، وإن كان تسبيع الغسل تنزيهياً .

ومنها : رواية عمّار ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر ، لأن الملائكة لا تدخله . ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله »[٢]

وهي تدل على النجاسة : **أولاً** : بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب أصابه خمر ، فإن اطلاقه لفرض عدم بقاء عين الخمر ، يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة ، لا بسبب عين الخمر عنوانه . **وثانياً** : بلحاظ جعل الغاية للنهي ، فإن ذلك يؤكد كون أساس المانعية هو النجاسة ، لظهور مادة الغسل في كونها تنظيفاً وإزالة للقذر .

وقد يستشكل : بناءاً على كون النهي الأول في الرواية تنزيهياً ، ولو بمناسبة

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة الباب ٣٨ من أبواب النجاسات .

نوع التعليل ، فإن ذلك يوجب ـ سياقياً ـ ، ثلم ظهور النهي الثاني في الالزام .

وأما من ناحية السند ، فالرواية صحيحة ، ولو بلحاظ سندها في التهذيب على الأقل ، إن لم يتم سندها في الاستبصار .

ومنها : صحيحة الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن دواء عجن بالخمر . فقال لا والله ما أحب أن أنظر إليه ، فكيف أتداوى به ؟! إنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير ، وترون أناساً يتداوون به »[1] .

والرواية تامة سنداً . والاستدلال مبني على التمسك باطلاق ما في الحديث من التنزيل ، المقتضي لترتب أحكام لحم الخنزير على الخمر ، ولحم الخنزير له حكمان : **أحدهما** : ثابت بالضرورة من الدين ، وهو الحرمة . **والآخر** : ثابت بالضرورة من الفقه ، وهو النجاسة . فيحكم على الخمر بالحرمة والنجاسة . وكون الملحوظ في السؤال جواز الاستعمال وحرمته ، لا يوجب هدم إطلاق التنزيل المؤكد للحرمة بضم النجاسة إليها .

وهنا إشكال عام في التمسك باطلاقات أدلة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقن من ناحية نفس الكلام ، وحاصله : أن الاطلاق إن كان ناشئاً من مقدمات الحكمة المعروفة ، فلا يضر به وجود القدر المتيقن ، وأما إذا كان ناشئاً من نكتة خاصة ، مبنية على عدم وجود القدر المتيقن من ناحية الكلام ، فينثلم بوجودها . والاطلاق في دليل التنزيل ليس من قبيل الأول ، لوضوح أن مقدمات الحكمة إنما تجري دائماً في طرف الموضوع للقضية الحملية ، لا في طرف محمولها ، فإذا قيل : الفقيه عالم ، يثبت بمقدمات الحكمة ان كل فقيه عالم ، لا أن الفقيه عالم بكل علم ، بل يكفي أن يكون عالماً بعلم واحد ، لأن المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود . وفي دليل التنزيل ، قد وقع التنزيل محمولاً فقيل مثلاً : الخمر كلحم الخنزير ، أو الطواف صلاة ، فيكفي صرف التنزيل ولو

---

(١) وسائل الشيعة الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة .

بلحاظ أثر لاشباع حاجة القضية إلى محمول ، فيثبت بالاطلاق : أن كل طواف صلاة ، لا أن الطواف بمنزلة الصلاة في كل منازلها وشؤونها . وإنما ينعقد الاطلاق في دليل التنزيل ، بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدر متيقن في البين ، لأن ظهور الكلام في إفادة أمر عملي مع عدم التعيين ، وعدم التعيين يوجب فهم الاطلاق . وأما مع وجود المتيقن بقرينة خاصة ، أو بالانسياق الارتكازي لأثر مخصوص لأظهريته ووضوحه ، فلا موجب للتمسك باطلاق دليل التنزيل لاثبات سائر الآثار .

والجواب على هذا الاشكال : أن العناية التي تصحح جعل الطواف صلاة ـ مثلاً ـ لها مراتب ، وكلما كان الطواف واجداً لمرتبة أكبر من خصوصيات الصلاة ، كانت العناية المذكورة أخف ، وبهذه النكتة يثبت الاطلاق في أدلة التنزيل ، أو على الأقل ، فيما كان بلسان حمل المنزل عليه على المنزَّل فتدبر جيداً .

ومنها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) في حديث النبيذ : « قال : ما يبل الميل ينجس حباً من ماء ، يقولها ثلاثاً »[١] . ولا شك في وضوح دلالتها ، إلا أنها ساقطة سنداً ، لوقوع إرسال فيه قبل أبي بصير .

ومنها : رواية عمر بن حنظلة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال : لا والله ، ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب »[٢] .

والاستدلال بها : إن كان بلحاظ الأمر بالأراقة ، فهذا إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً للانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب ، كما في المقام . وإن كان بلحاظ أن المحذور لو كان منحصراً في الحرمة لما وجد في مفروض الرواية ، لأجل الاستهلاك ، فقد تقدم الاشكال على ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات وباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأما سند الرواية ، فالاشكال فيه بلحاظ عمر بن حنظلة ، الذي لم يشهد بتوثيقه صريحاً ، إلا أنه يمكن توثيقه بما صح من رواية ابن أبي عمير عنه ، أو بشهادة الامام له بأنه لا يكذب ، في رواية رواها يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة ، بعد ضم توثيق يزيد بن خليفة ، بما صح من رواية صفوان عنه إلى ذلك .

ومنها : رواية هرون بن حمزة الغنوي ، عن أبي عبد الله (ع) : « في رجل اشتكى عينيه فنعت له بكحل يعجن بالخمر . فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة ، فإن كان مضطراً فليكتحل به »[1] ، ويتمسك باطلاق التنزيل لإثبات النجاسة .

ولكن لا يبعد أن يكون النظر في الرواية إلى الحرمة فقط ، بقرينة الترخيص في حال الاضطرار ، مع أن النظر في المنع لو كان إلى النجاسة أيضاً ، لكان اللازم التنبيه على لزوم غسل الظاهر من الموضع ، ويضاف إلى ذلك ضعف سند الرواية بيزيد بن اسحاق .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه . قال : « سألته عن طعام يوضع على سفرة أو خوان قد أصابه الخمر ، أيؤكل عليه ؟ قال : إن كان الخوان يابساً فلا بأس »[2] . إذ يدّعى : أن التفصيل بين حالة الرطوبة وعدمها ، يوجب انسباق الذهن العرفي إلى محذور سراية النجاسة . واحتمال : أن يكون المحذور هو الحزمة التكليفية للأكل من سفرة عليها خمر ، وفي حالة عدم اليبوسة يصدق هذا العنوان فيحرم . مدفوع : بأن السؤال إنما هو عن وضع الطعام على السفرة لا الأكل ، اللهم إلا أن يكون أخذ ذلك مورداً للسؤال ، باعتباره مؤدياً عادة إلى الأكل من تلك السفرة ، أو يكون من المحتمل في ارتكاز المتشرعة ، حرمة نفس وضع الطعام على سفرة عليها خمر .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢١ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٢ من أبواب الأطعمة المحرمة .

ومنها : رواية يونس في الميتة ، عنهم عليهم السلام : « قالوا : خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق . . . ، وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة ، مما في آنية المجوس وأهل الكتاب ، لأنهم لا يَتَوَقَّونَ الميتة والخمر »[1] . ولولا نجاسة الخمر ، لم يكن وجه للاجتناب عن الاواني التي يشرب بها . غير أن الكراهة في الرواية ، ليس لها ظهور في حكم الزامي . والرواية ساقطة سنداً باسماعيل بن مرار .

ومنها : رواية محمد بن مسلم قال : « سألت أبا جعفر عن إنية أهل الذمة والمجوس . فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر »[2] ، وإطلاق النهي لفرض عدم وجود شيء من العين ، ينسبق منه عرفاً النجاسة . والرواية تامة سنداً .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر : إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عَلَيَّ ، فأغسله قبل أن أصلّي فيه ؟ فقال أبو عبد الله : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجّسه . . . »[3] ، فان قول السائل ، واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه . والامام (ع) ، وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب ، غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة ، والرواية تامة سنداً .

ومنها : ما رواه الشيخ بسند صحيح ، عن عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله : عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجبري (الجرّي ظ) ، ويشرب الخمر فيردّه ، أيصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٣٢ ابواب الاطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٧٢ من ابواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٤ من أبواب النجاسات .

يصلي فيه حتى يغسله »[١] .

وقد ذكر صاحب الوسائل ، أن الكليني روى الخبر عن خيران الخادم ، قال : سألت أبا عبد الله . . . » وذكر مثله ونقل في موضع آخر عن الكليني الرواية نفسها عن عبد الله بن سنان[٢] ، ونقل خَيْرَان عن الامام الصادق (ع) مباشرة لا يناسب طبقته .

وتقريب الاستدلال بالرواية ، كما تقدم في الرواية السابقة ، والأمر بالغسل فيها محمول على الاستحباب ، بقرينة الرواية السابقة ، غير أن عطف الخمر على الجِرّي مع عدم نجاسته ، يوجب ضعف استفادة الامضاء من سكوت الامام عليه السلام .

ومنها : روايات البئر ، من قبيل رواية كردويه قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام ، عن البئر يقع فيه قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر . قال ينزح منها ثلاثون دلواً »[٣] .

وقد تقدمت بعض المناقشات بشأن استفادة النجاسة من روايات النزح في بحث الميتة فلاحظ .

ومنها : رواية علي بن جعفر في كتابه ، عن أخيه قال : « سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ ، أيصلح للمرأة أن تصلي وهو على رأسها ؟ قال : لا حتى تغتسل منه »[٤] ودلالتها واضحة ، وسندها معتبر بلحاظ نقل صاحب الوسائل لها عن كتاب علي بن جعفر ، لا بلحاظ ورودها في قرب الاسناد ، المشتمل على عبد الله بن الحسن .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٤ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٥ و ١٦ من ابواب الماء المطلق .
(٤) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

ومنها : رواية علي بن جعفر أيضاً ، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن رجل يمر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته ، أيصلي فيه ؟ قال : إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه ، وان لم يصب فليصلِّ ، ولا بأس »[1] .

اذ يستدل بالنهي عن الصلاة ، على نجاسة المكان بالخمر وتنجيسه . إلا أن هذا غير متعين في النهي ، فلعله باعتبار المانعية المستقلة لنداوة الخمر ، كالنهي عن الصلاة في بيت فيه خمر . ويؤيده الترخيص في حال الانحصار ، دون الاشارة إلى الابتلاء بمحذور النجاسة .

هذه أهم الروايات التي يمكن الاستشهاد بها للنجاسة . وهناك روايات أخرى واضحة السقوط سنداً أو دلالة ، يظهر الحال فيها مما ذكرناه .

المقام الثاني : فيما قد يجعل معارضاً لتلك الروايات ، وهو عدد من الروايات أيضاً :

منها : رواية حفص الأعور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الدن يكون فيه الخمر ، ثم يجفف يجعل فيه الخل ، قال : نعم »[2] . فانه سواء كان السؤال بلحاظ إحتمال النجاسة ، أو بلحاظ إحتمال الحزازة التكليفية في استعمال ظروف الخمر ، يدل الجواب على عدم النجاسة .

اما على الأول فواضح ، واما على الثاني ، فلأن الخل لو كان ينجس ، فليس عرفياً أن يبين جواز وضعه في دن الخمر تكليفاً ، مع السكوت عما يستتبع ذلك من نجاسة الخل وحرمة إستعماله ، لأن من يضع يريد أن يستعمل ما وضعه عادة . كما أن تقييد الجواب بالغسل ـ ولو بلحاظ أخبار النجاسة ـ ، ليس عرفياً ، لأن ظاهر السؤال النظر إلى كفاية التجفيف بعنوانه في دفع المحذور

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥١ من ابواب النجاسات .

المحتمل ، فالجواب يدل على كفاية ذلك ، فلو كان دفع المحذور متوقفاً على الغسل على أي حال ، لم يكن للتجفيف دخل في ذلك . ولكن غاية ما تدل عليه الرواية ، عدم تنجيس الدن للخل ، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر ، يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المتنجس الأول الخالي من عين النجاسة للمايع ، اذا فرضنا أن التجفيف مساوق لذلك . والرواية ساقطة سنداً بحفص الأعور ، الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن أصاب ثوبي شيء من الخمر ، أصلّي فيه قبل أن أغسله ؟ قال : لا بأس ، إن الثوب لا يسكر »[1] . والاستدلال بها على الطهارة ، بلحاظ ترخيص الامام في الصلاة في الثوب بدون غسل . فان قيل : ان هذا إنما يدل على عدم المانعية لا على طهارة الخمر . قيل : انا نضم إلى ذلك ارتكاز مانعية النجس ، الموجب لدلالته بالالتزام على طهارة الثوب ، أو نستفيد الطهارة من التعليل بأن الثوب لا يسكر ، الواضح في أن محذور الخمر منحصر بالإسكار ، وهو لا يسري إلى الثوب ليكون فيه محذور .

ودعوى : ان التعليل أدل على نجاسة الخمر ، لأنه يدل على أن الثوب لو كان يسكر لما جازت الصلاة فيه ، وليس ذلك الا لنجاسة المسكر ، ويتحصل من ذلك أن الخمر نجس ولكنه غير منجس للثوب .

مدفوعة : بأنا لا نريد بنفي النجاسة عن الخمر إلا المعنى الذي يساوق عدم انفعال الملاقي به ، اذ لا يترتب حينئذ أثر عملي على نجاسة الخمر المأخوذة بنحو لا تسري بالملاقاة .

هذا مضافاً ، إلى أن قوله : « الثوب لا يسكر » ، لا يعني ما ذكر ، سواء أريد أنه لا يكون مسكراً للألبسة كما يسكر الخمر شاربه ، أو أن الثوب لا يسكر

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

باصابة الخمر له كما يسكر الانسان بشربه للخمر .

أما على الأول : فيكون مفاد التعليل عرفاً ، أن الثوب الذي أصابه الخمر لا يسكر المصلي الذي يلبسه فلا محذور فيه ، وهذا يدل على أن محذور الخمر بالنسبة إلى الصلاة ، إنما هو مانعية الاسكار ، وما دام لبس الثوب المذكور لا يوجب اسكار المصلّي فلا بأس به ، فيكون دليلاً على نفي المانعية بملاك النجاسة .

واما على الثاني : فلا معنى لدعوى دلالة التعليل على عدم جواز الصلاة في الثوب، لو كان يسكر لنجاسته،لأن النجس هو المسكر لا السكران ، والعبارة التي وردت تعليلاً ، إنما تقال عرفاً في العادة ، لبيان أنه لا محذور سوى الاسكار في الخمر ، من دون نظر إلى ما هو الحكم ، لو فرض محالاً ان الثوب كان مسكراً ، أو كان يسكر .

وسند الرواية تام ، لأن الحسين بن أبي سارة ثقة ، إما لأنه الحسن بن أبي سارة الموثق عند النجاشي ، باعتبار أنه لم يذكر حسين بن أبي سارة بالتصغير في كتب الرجال . وإما لرواية ابن أبي عمير عنه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس ، وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون ، فيمر ساقيهم ويصب على ثيابي الخمر . فقال : لا بأس به ، الا أن تشتهي أن تغسله لأثره »[1] ، والدلالة واضحة ، غير أن السند ليس تاماً ، لاشتماله على صالح بن سيابة ، الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية عبد الله بن بكير قال : « سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب ، قال : لا بأس »[2] . وهي تامة دلالة وسنداً .

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

ومنها : رواية الحسن بن موسى الحنّاط قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن الرجل يشرب الخمر ، ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي . فقال : لا بأس »[1] . وهي في الدلالة كسابقتها ، وأما السند ، فإن كان الراوي هو الحسن كما ذكرناه نقلاً عن الوسائل فهو ثقة ، لرواية ابن أبي عمير عنه ، غير أن الوارد في التهذيب والاستبصار (الطبعة الجديدة) ، عنوان الحسين بن موسى الحناط ، ونفس الحناط له نسخة بدل وهي (الخياط) ، كما في جامع أحاديث الشيعة ، فان حصل الوثوق بأن أحدهما عين الآخر ـ ولو بلحاظ اقتصار كل من الفهرستين على أحدهما ، حيث اقتصر الشيخ في فهرسته على الحسن بن موسى الحناط ، واقتصر النجاشي علي الحسين بن موسى الخياط ، ووقوع ابن أبي عمير في الطريق في كل منهما ، وإن كان طريق النجاشي ضعيفاً ـ ، فهو ، وإن لم يثبت ذلك ـ ولو بلحاظ ذكر الشيخ في رجاله لكلا العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام ـ ، لم يتم سند الرواية .

ومنها : رواية علي الواسطي قال : « دخلت الجويرية وكانت تحت عيسى بن موسى على أبي عبد الله (ع) وكانت صالحة ، فقالت : اني أتطيب لزوجي ، فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر ، وأجعله في رأسي ، قال : لا بأس »[2] . والدلالة واضحة ، لأن الخمر لو كان نجساً ففي ذلك بأس كما هو واضح .

والاشكال في الدلالة : بأن السؤال إنما هو عن نفس العمل ، لاحتمال حرمة استعمال الخمر بأي نحو ، فلا يدل نفي البأس إلا على عدم حرمة ذلك تكليفاً . مدفوع : بأنه لو سلم عدم انسباق حيثية النجاسة من السؤال ، فلا أقل من التمسك باطلاق نفي البأس ، لأن التنجيس بنفسه بأس . ولو سلم أن البأس المنفي هو البأس في العمل ، بمعنى حرمته خاصة ، لا البأس من ناحيته

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٩ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

بنحو يشمل سراية النجاسة ، فلا أقل من كون سكوت الامام عن محذور السراية ، مع أهميته ودخوله في محل الابتلاء ، ظاهراً عرفاً في عدم وجود محذور من هذا القبيل . غير أن سند الرواية ساقط بعلي الواسطي .

ومنها : رواية حريز ، عن بكير ، عن أبي جعفر (ع) ، قيل له : « انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، ان الله انما حرم أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه »[1] . ورواها حريز ، عن أبي الصباح ، وأبي سعيد ، والحسن النبّال ، عن أبي عبد الله (ع) .

وهذه الرواية تامة في نفسها دلالة ، غير أن الذي يضعف أمرها ، ما تدل عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزء من الخنزير ، وهذا يجعل الرواية معارضة لا مع روايات نجاسة الخمر فقط ، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً ، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه ، الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته .

ولا يمكن القول : بأن مورد الرواية ليس نصاً في بقاء ودك الخنزير في الثوب إلى حين الصلاة ، بل ولا في وجود الرطوبة السارية عند الملاقاة معه . لأن التعليل واضح في جواز الصلاة فيه ، فتكون الرواية بلحاظ جزء من مدلولها ساقطة وجداناً ، أو بالمعارضة للدليل القطعي ، وهذا يقتضي سقوط الرواية في تمام المدلول عن الحجية ، إما لعدم تعقل التبعيض في الحجية في أمثال المقام عرفاً ، أو لكون ذلك امارة نوعية على وجود خلل في الرواية ، بنحو يسلب الوثوق بها ، ويخرجها عن دليل الحجية .

وأما من حيث السند ، فالرواية معتبرة ، لاسيما أن الأربعة الذين يروون الرواية عن الامام فيهم الثقة ، مضافاً إلى ما في اتفاق أربعة لم يثبت ضعف أي واحد منهم ، من تعزيز لسند الرواية .

ومنها : رواية علي بن رئاب في قرب الأسناد قال : سألت أبا عبد الله

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

عليه السلام عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي ، فأغسله أو أصلي فيه ؟ قال : صلِّ فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر ، ان الله تعالى إنما حرم شربها »[١] . والرواية واضحة الدلالة على الطهارة ، وصحيحة السند .

ومنها : رواية علي بن جعفر قال : « وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر ، وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه ، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلّي فيه ولا بأس »[٢] . والاستدلال بها ـ بعد ظهور أن الذي أصاب ثوبه هو الماء الذي صب فيه الخمر ، لا نفس الخمر ـ ، موقوف على أن يراد بماء المطر ، الماء الناشيء من التقاطر ، لا ما هو مطر بالفعل ، فانه عندئذ يشمل باطلاقه صورة الانقطاع والقلة ، فيدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الخمر ، وهو كاشف عن طهارته . واما سند الرواية فهو تام .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، الواردة في الصلاة على مكان رش بالخمر ، وقد تقدم نصها في روايات النجاسة . والتمسك بها لاثبات الطهارة ، إما بتقريب : التمسك باطلاق قوله : « وإن لم يُصِبْ فليصل » ، فان مقتضى إطلاقه ، صحة الصلاة بمجرد عدم اصابة مكان آخر جاف ، سواء كان الوقت وسيعاً بنحو يجف قبل خروجه أوْلاً ، وسواء كان بالامكان تجفيفه بالعناية ، أو وضع شيء يمنع عن السراية أوْلاً ، بل لعل الغالب إمكان التحفظ بنحو من الانحاء ، فلو كان المكان نجساً ومنجساً ، للزم التحفظ ، ولما ارتفع المحذور بمجرد عدم اصابة مكان آخر في حال ارادة الصلاة كما هو ظاهر الرواية .

وإما بتقريب : استفادة ذلك من قوله : « ولا بأس » ، لظهوره في نفي البأس الملحوظ للسائل في مقام الاستعلام ، لو تم استظهار أن البأس المحتمل للسائل هو النجاسة ، لا مانعية نداوة الخمر عن الصلاة بالأصالة .

وإما بتقريب : استظهار أن قوله : « وان لم يصب فليصلِّ ولا بأس » ، ناظر بجملة : « فليصل » إلى الإذن في الصلاة ، وبـ : « لا بأس » ، إلى عدم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق .

نشوء محذور وتبعة من ناحية الصلاة ، لأن نفي البأس لو كان بمعنى نفي البأس في إيقاع الصلاة ، لكان تأكيداً بحتاً ، بخلاف ما اذا فرض نظره إلى نفي البأس بلحاظ ما بعد وقوع الصلاة ، وحينئذ يدل على نفي النجاسة كما هو واضح . غير أن هذا مبني على أن يكون الحمل على مثل ذلك التأكيد خلاف الظاهر ، مع أنه عرفي في أساليب المحاورة .

وإما بتقريب الاطلاق المقامي ، وعدم التنبيه على ما يترتب على الصلاة في ذلك المكان عند الانحصار من النجاسة ، ولزوم غسل الأعضاء بعد ذلك . الا أن افتراض هذا الاطلاق بلا موجب ، لأنه لم يحرز كون الامام في مقام البيان من سائر الجهات ، فلعله اعتمد في توضيح ذلك ، على ما تقتضيه القاعدة . والرواية على أي حال ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية حفص الأعور ، التي جاء فيها : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اني آخذ الركوة فيقال : إنه إذا جعل فيها الخمر وغسلت ثم جعل فيها البختج كان أطيب له ، فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر ، فنخضخضه ثم نصبه ، فنجعل فيها البختج ، قال : لا بأس به »[1] .

وهذه الرواية قد يستدل بها على النجاسة ، باعتبار ورود غسل الركوة فيها ، وقد يستدل بها على الطهارة ، إما بدعوى : عدم وجود كلمة « وغسلت » في الرواية ، كما يلاحظ في الطبعة الجديدة من الكافي ، واما مع التسليم بوجودها ، ـ كما هو الظاهر ، لاشتمال الرواية عليها في الطبعات القديمة للكافي ، وفي نقل صاحب الوسائل عن الكليني ـ ، بدعوى : ان الظاهر من الغسل ، غسل الركوة بالخمر ، لا غسلها منه ، لأنه ذكر في سياق ما يكون دخيلاً في طيب البختج ، والغسل الشرعي لأجل التطهير لا دخل له في ذلك ، ولأن الراوي حينما شرح العملية مرة ثانية بقوله : « فنجعل فيها الخمر فنخضخضه » ، لم يشر إلى غسل الركوة بغير الخمر . ولكن التعويل على هذه

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب الأشربة المحرمة .

الرواية متعذر حتى لو تمت هذه الدعوى ، لكونها مرفوعة .

ومن هذا الاستعراض ، يتضح ، انه ليس لدينا ما تم سنداً ودلالة وحجية على الطهارة في خصوص الخمر الا روايتين ، احداهما : لابن أبي سارة ، والثانية : لعلي بن رئاب .

وهناك روايتان تامتان سنداً ودلالة ، احداهما : تدل على طهارة مطلق المسكر ، وتشمل الخمر بالاطلاق ، وهي رواية ابن بكير . والأخرى : تدل بالاطلاق على طهارة الخمر ، وهي رواية علي بن جعفر في ماء المطر الذي صب فيه الخمر ، وقد يكون مثلها رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة على مكان رش فيه الخمر .

المقام الثالث : في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضتين من الروايات ، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف :

الموقف الأول : طرح الروايات الدالة على الطهارة ، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها ، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها ، من التعارض بين الحجة واللاحجة . وتقريب ذلك بأحد وجوه :

أولها : أن إعراض المشهور عن العمل بها ، مع وضوحها وانتشارها في كتب الحديث ، يكشف كشفاً نوعياً أو شخصياً ، عن خلل في بعض جهاتها ، على نحو تخرج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : أن هذا إنما يتم ، إذا لم يكن ترك المشهور للعمل بها قائماً على أساس الاجتهاد والصناعة ، واعتقاد اقتضائها لتقديم أخبار النجاسة ، كما يظهر من الشيخ الطوسي (قدس سره) ، إذ رأينا في نص نقلناه عنه سابقاً ، أنه يقدم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ، لمخالفة الأخيرة للكتاب ، أو لموافقتها للعامة ، وابن ادريس حينما تعرَّض لأخبار الطهارة ، رماها بأنها أخبار آحاد ، ولم يشر في كلمات المتقدمين إلى وجود خلل خاص فيها .

ثانيها : أن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب الكريم ، كما أشار إليه الشيخ الطوسي (قدس سره) ، بلحاظ دلالة كلمة « رجس » في الآية الشريفة على النجاسة ، والأخبار المخالفة بظهورها للكتاب ، خارجة عن دليل الحجية .

ويرد عليه ما تقدم ، من عدم دلالة الآية الكريمة على النجاسة .

ثالثها : ان أخبار النجاسة في نفسها قطعية اجمالاً لاستفاضتها ، فتكون روايات الطهارة مخالفة للسنة القطعية ، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم ، توجب الخروج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : أن جملة من روايات النجاسة ، قابلة للحمل على التنزه بالجمع العرفي ، أو قابلة للتقييد ، حيث تستفاد النجاسة من اطلاقها ، فإن أريد الاستفاضة بضم هذه الجملة ، لم يفد لاثبات عنوان المخالفة الموجبة للسقوط عن الحجية ، وإن أريد ادعاء الاستفاضة بدونها ، فهو واضح البطلان .

الموقف الثاني : إعمال الجمع العرفي ، بتقديم ظهور أخبار الطهارة على ظهور أخبار النجاسة في مقام التوفيق بينهما عرفاً ، وذلك بأحد تقريبين :

أولهما : دعوى اشتمال أخبار النجاسة على ما يصلح للحكومة على روايات الطهارة ، وهو صحيح علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب عبد الله بن محمد ، إلى أبي الحسن (ع) : جعلت فداك ، روى زرارة عن أبي جعفر ، وأبي عبد الله (ع) : في الخمر يصيب ثوب الرجل ، أنهما قالا : لا بأس بأن تصلي فيه إنما حرم شربها » .

وروى عن (غير) زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : أنه قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ، يعني المسكر ، فاغسله أن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك . فاعلمني ما آخذ به ؟ فوقّع بخطه وقرأته : خذ بقول أبي عبد الله (ع) »[1] ، فإن المراد بقول أبي

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات

عبد الله الذي أمر بالأخذ به ، القول الذي اختص بالنقل عنه ، دون ما كان قولاً لكلا الامامين ، لأنه هو الذي يصلح أن يميز عن القول المشترك بهذا العنوان عرفاً ، دون العكس ، كما هو واضح ، وباعتبار النظر في هذه الروايات إلى دليل الطهارة ، تكون حاكمة عليه .

وتحقيق الكلام في ذلك : أن قول أبي الحسن (ع) : خذ بقول أبي عبد الله ، يمكن تصويره بثلاثة أنحاء :

الأول : أن يكون المقصود ، جعل الحجية للخبر الثاني ، بعد قصور دليل الحجية العام عن شمول الخبرين لتعارضهما ، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية ، ولكن في فرض شخصي للتعارض ، ولا شك في لزوم الأخذ بمقتضاه حينئذ ولو خالف مقتضى الأخبار العلاجية ، لأنه أخص منها ، وإن لم يكن ذلك من الحكومة المصطلحة .

الثاني : أن يكون المقصود ، الكشف عن وجود قصور في كشف الكلام المشترك للامامين عن الواقع ، وان هذا القصور غير موجود في كشف الكلام المختص بأبي عبد الله ، ولهذا تعينّ الأخذ به . وعلى هذا ، يكون بمثابة ما لو صرح الامام بأن كلامي الفلاني لا تأخذ به لأنه كان تقية ، أو لظروف غير طبيعية ، ولا شك عندئذ في تقدمه بالحكومة ، لأجل النظر والتفسير ، ولو في مرحلة الكشف عن المراد الجدي .

الثالث : أن يكون المقصود بذلك ، تكذيب النقل الأول ، وتصويب النقل الثاني ، وبناءاً عليه ، لا يكون هذا من الحكومة بشيء ، لأن الحاكم ما كان مفسراً للمحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده ، وأما نفي رواية ، لصدور ما يناقضها ، المنقول في رواية أخرى ، فلا يحقق الحاكمية بل التكاذب . وبتعبير آخر : ان النظر الموجب للتقدم بالحكومة ، هو النظر التفسيري ، لا النظر التكذيبي .

أمـا النحو الأول : فهـو خلاف الـظاهر جـداً ، لوجـود فرق واضـح بين الـرواية في محـل الكلام ، والأخبـار العلاجيـة التي لم يشخص فيها مـورد تعـين للتعارض ، الأمر الذي يعين نـظر السائـل إلى استعلام الحكم الـظاهري وحـال الحجيـة ، بخلاف الـرواية في المقـام ، التي شخص فيها مـورد التعـارض بنحـو يمكن طلب العلم بـالحكم الواقعي للمسـألة ، وفي مثـل ذلـك ، يكـون ظـاهـر السؤال والمـراجعة ، استعـلام حكم المسألـة واقعاً ، ومعـه يكون حمـل جـواب الامام على علاج مرحلة الحجية ، خلاف الظاهر .

وأما النحو الثاني : فلا قرينة عليه في مقابل النحو الثالث ، سوى ما يمكن أن يستظهر من جواب الامام ، الذي أضاف فيه القول إلى أبي عبد الله ، لا إلى الراوي ، من الفراغ عن صدور كلا القولين من الأئمة .

ولكنه مدفوع : بأن التعبير في جواب الامـام عن النص المتكفل للنجـاسة بقـول أبي عبد الله ـ لـو سلّم كونـه يعني تصويب هـذه الاضافـة ، وليس مجـرد عنوان معرف ومشير إلى أحد الخبـرين ـ ، فغايـة ما يقتضيـه ، كون هـذا النص صادراً من أبي عبد الله ، لا الفراغ عن صدور كلا النصين .

وممـا يبعّد النحـو الثاني : مـا سـوف يـأتي إن شـاء الله ، من أن احتمـال صـدور نصوص الـطهارة تقيـة ، موهـون جداً . وعليـه ، فإن لم نجـزم بالنحـو الثالث ، فلا أقل من احتمالـه بنحو معتـد به ، ومعـه لا يثبت في الروايـة ظهور يقتضي التقدم بالحكومة .

ومما ذكرناه ، ظهر الحـال في رواية خَيْـرَانَ الخادم أيضـاً قال : « كتبت إلى الـرجل (ع) أسـأله عن الثـوب يصيب الخمر ولحم الخنـزيـر ، أيصـلّى فيـه أم لا ؟ ، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم : صل فيه ، فإن الله إنما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلّ فيه . فكتب عليه السلام : لا تصلّ فيـه فإنـه رجس »[1] . وهـذه الروايـة ، أوضح من الـرواية السـابقة في النـظر إلى الحكم

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

الواقعي ابتداءاً بنحو تعد من إحدى الطائفتين المتعارضتين ، وهي ضعيفة السند بسهل .

والتقريب الآخر للجمع العرفي : هو حمل أخبار النجاسة على التنزه ، لصراحة أخبار الطهارة في نفي النجاسة اللزومية ، فيرفع اليد عن الظاهر بقرينة الصريح ، وينتج حينئذ ، عكس ما أنتجه التقريب السابق للجمع العرفي . وقد تقدم منا مراراً ، أن مجرد كون أحد المتعارضين صريحاً بنحو لا يقبل التأويل بخلاف الآخر ، لا يكفي للجمع العرفي ، بل لا بد من فارق معتد به ، بين فحوى الدلالة على وجه لا يتحير العرف في مقام فهم المراد من مجموعهما ، وسوف نشير فيما يأتي ، إلى أن في بعض روايات النجاسة من الظهور ، ما لا يصلح صريح أخبار الطهارة للقرينية عليه في النظر العرفي ، وإن أمكن التأويل عقلاً ، خصوصاً أن نفس استفاضة أحد المضمونين وروده بكثرة ، قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرد التنزه والاستحباب .

الموقف الثالث : ـ بعد فرض حجية كل من الطائفتين في نفسها ، وتعذر الجمع العرفي ـ : يدّعى تقديم أخبار النجاسة ، بحمل أخبار الطهارة على التقية ، إعمالاً للمرجِّح العلاجي في مقام التعارض .

والتقية تُدَّعى بأحد وجهين :

أولهما : أن أخبارالطهارة موافقة لمذهب بعض العامة ، كما أشار الشيخ الطوسي (قدس سره) .

والتحقيق : أن المشهور في الفقه السني بمختلف مذاهبه ، هو الحكم بالنجاسة ، حتى ذكر السيد المرتضى (قدس سره) أنه : « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر ، إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم » ، وأكثر من نسب إليهم القول بالطهارة من فقهاء السنة ، ممن لا يمكن افتراض اتقاء الامام الصادق عليه السلام منهم ، فضلاً عن الباقر (ع) .

فقد قيل : ان الطهارة أحد القولين للشافعي ، أو قول بعض الشافعية ، ومن الواضح ، أن ولادة الشافعي بعد وفاة الامام الصادق ، فلا معنى لاتقائه منه . ونسب القول بالطهارة إلى ليث بن سعد ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) ، غير أنه كان يسكن في مصر ، فهل يحتمل عادة أن الامام وهو في الحجاز أو العراق ، يتقي من فقيه في مصر ، ولا يعتني بما ذهب إليه فقهاء الحجاز والعراق ؟! وإذا افترضنا صدور بعض نصوص الطهارة من الامام الباقر المتوفى سنة ١١٤ هـ ، كان عدم تعقل اتقائه من ليث في غاية الوضوح ، لأن ليثاً ولد سنة ٩٣ هـ ، فيكون عمره حين وفاة الباقر عليه السلام حوالي عشرين عاماً .

ونسب القول بالطهارة إلى داوود المولود سنة ٢٠٢ ، وهو متأخر ولادة عن وفاة الامام الصادق ، فكيف يفرض الاتقاء منه ؟! ونسب هذا القول أيضاً إلى ربيعة ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) ، ولكنه كان فقيهاً منعزلاً ، ولم يتحقق له في حياته من المقام الرسمي أو الاجتماعي ما يناسب الاتقاء منه ، خصوصاً إذا قبلنا صدور بعض النصوص السابقة في الطهارة من الامام الباقر ، الذي كان ربيعة شاباً عند وفاته . وعليه ، فافتراض التقية بهذا المعنى غير محتمل عادة في نفسه ، فضلاً عن دعوى صدق عنوان ما وافق العامة على أخبار الطهارة .

والوجه الثاني : الذي ذكر في تصوير التقية : هو أن تكون روايات الطهارة تقية من الحكام والسلاطين ، الذين كانوا يشربون الخمور ولا يتجنبون مساورتها .

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم ، إلى درجة لم أكن أرضى بأن يتفوه به فقيه ، وذلك :

أما أولاً : فلأن ما دل على ترجيح المخالف للعامة على الموافق ، ناظر إلى

الموافقة والمخالفة بلحاظ ما عليه تديّن العامة وشرعهم ، لا ما عليه عمل فسّاقهم وفجّارهم .

وأما ثانياً : فلأنه كيف يمكن أن نحتمل في الأئمة عليهم السلام ، أنهم ينزلون إلى مستوى الافتاء بغير الواقع تبريراً لفسق الحكام ، فإن مثل هذا لم يكن يصدر من المتعففين من فقهاء السنة أنفسهم ، فكيف يصدر من أئمة أهل البيت ؟! وما كان الأئمة يمارسونه من تقية مع الحكام ، إنما يرجع إلى التعامل معهم كحكام ، وعدم التجاهر بعدم صلاحيتهم للحاكمية ، لا تبريك فسقهم وفجورهم .

وأما ثالثاً : فلأن الخلفاء المعاصرين للامام الصادق ، لم ينقل في التاريخ أنهم شربوا خمراً ، بل لم ينقل ذلك الاعن شواذ من الخلفاء وأشباه الخلفاء في عصور أخرى ، ولم يتفق في زمان من تلك الأزمنة ، أن يكون قد بلغ استهتار الخليفة إلى درجة التجاهر بمساورة الخمر وشربه ، والتصدي للتنكيل بمن يفتي بنجاسته ، وأي فائدة لشاربي الخمر في تطهيره مع التأكيد على حرمته ؟! ونحن نلاحظ على عكس ما ادعي ، أن الأئمة عليهم السلام ، شنوا حملة شديدة ضد الفكرة القائلة بإباحة غير الخمر من أنواع الأنبذة التي يسكر كثيرها دون قليلها ، ولم يؤثر عنهم أي تساهل في ذلك ، فلو كان هناك اتجاه نحو مجاملة فسق السلاطين ، لاقتضى خلاف تلك الحملة ، حتى روي عن الامام الصادق (ع) في شأن النبيذ المسكر : والله انه لشيء ما اتقيت فيه سلطاناً ولا غيره[1] .

ثم إن روايات الطهارة بحسب ألسنتها ، لا تناسب الحمل على التقية ، لوضوحها ، وصراحة بعضها ، واشتمالها على التعليل بأن الله إنما حرم شربها لا الصلاة فيها ، مع أن لسان التقية عادة لسان الاجمال والاضطراب ، لا التفصيل والتعليل والتأكيد .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

وشاهد آخر : إذا لاحظنا رواية حريز ، وهو عطف ودك الخنزير على الخمر ، مع أنه لم يفتِ أحد من فقهاء السنة بطهارة شحم الخنزير ولحمه ، ولم يؤثَر عن أحد من الخلفاء أنه أكل لحم الخنزير .

ومما تقدم ، ربما تنقدح صيغة ثالثة للحمل على التقية ، معاكسة للوجهين السابقين ، وهي حمل أخبار النجاسة على التقية ، لما عرفت من موافقتها للرأي الفقهي العام عند السنة . وهذا حمل معقول في نفسه ، وأوجه من الوجهين السابقين للتقية ، ولكنه أيضاً لا يناسب أخبار النجاسة ، لأننا نلاحظ فيها نوعاً من التأكيد البالغ والحث الشديد على التجنب ، والأمر بغسل الملاقي ثلاث مرات كما في رواية عمّار ، وعطف النبيذ والمسكر على الخمر ، فلو كان الحكم الواقعي هو الطهارة ، فلماذا هذا الالحاح والتأكيد على الغسل والتجنب ؟! ، خصوصاً مع عدم وجوب تعدد الغسل عند العامة ، وعدم نجاسة الأنبذة ، بل حلّية شرب القليل منها عند جملة منهم ، إذا كان المسكر كثيرها فقط ، فمع ملاحظة جملة من هذه الخصوصيات التي لا تقتضيها التقية ، يحصل الوثوق بعدم صدور روايات النجاسة تقية .

الموقف الرابع : بعد افتراض عدم وجود المرجح العلاجي ، يبنى على التساقط ، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه إلى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمِّنة . وهذا الموقف إنما يصح ، فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العام الفوقي ، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى ، وإنما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين . وأما في حالة اشتمال إحدى الطائفتين على شيء من هذا القبيل ، فلا بد من الرجوع إليه ، ولا يجوز البناء على التساقط المطلق من الجانبين .

الموقف الخامس : في تحقيق تلك الحالة ، وإثبات اشتمال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط .

ولنمهد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً ، فنقول : ان الأصحاب جروا في

مورد تعارض الخاصين ، المطابق أحدهما لعام فوقي ، على الالتزام بتساقط الخاصين والرجوع إلى العام ، بنكتة أن العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل ، فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين ، ولكنهم دأبوا في نفس الوقت ، حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجح ، على إيقاع التعارض والتساقط بينها جميعاً ، دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين ، من ناحية درجة دلالتها على الحكم ، مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم ، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقرينية على الدرجة الثانية دون الأولى ، ففي مثل ذلك ، تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقاني ، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات ، غير أن نكتة سلامة العام الفوقي عن المعارضة ، وتعينه للمرجعية ، جارية فيها أيضاً ، وعلى هذا الأساس ، لا بد من إدخال هذا التصنيف في الحساب .

وبناءاً على ذلك نقول : إن أخبار النجاسة على مراتب :

المرتبة الأولى : ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث لا يصح عرفاً حمله على التنزه ، من قبيل موثقة عمّار قال : « لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات » .

المرتبة الثانية : ما كان ظاهراً في النجاسة ، مع إمكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع ، كالروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل .

المرتبة الثالثة : ما كان دالاً على النجاسة بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وهو أضعف من سابقيه دلالة ، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة .

المرتبة الرابعة : ما كان دالاً على النجاسة بالامضاء السكوتي عما كشف

عنه سؤال السائل ، من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه . وقد يتصور أن هذا نحو اطلاق أيضاً ، فيدخل في المرتبة الثالثة ، ولكن الصحيح أنه مرتبة رابعة ، لأن مثل هذا الامضاء السكوتي ، يرتفع لو كان في كلام الامام عليه السلام ، ما يدل على نفي الأمر المرتكز ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا يصدق السكوت حينئذ ، وإذا كان الاطلاق الحكمي هادماً لهذه الدلالة عند الاتصال ، فهو مقدم عليها في الحجية عند الانفصال ، لو وقع التعارض بينهما .

وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على ذلك ، كرواية علي بن رآب ، ورواية ابن أبي سارة .

الثانية : ما دل على طهارة الخمر بالاطلاق ، كرواية علي بن جعفر ، الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر ، ورواية ابن بكير ، الواردة في مطلق المسكر . وأما رواية علي بن جعفر الأخرى ، الواردة في الصلاة في مكان رش بالخمر إذا لم يوجد غيره ، فإن قيل بأن دلالتها على الطهارة بلحاظ اطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت ، أو إمكان التجفيف ، كان حالها حال روايته في ماء المطر . وإن قيل بأن دلالتها بظهور نفي البأس في نفي النجاسة ، كانت مرتبة برأسها بين المرتبتين المذكورتين .

فعلى الأول : يتساقط الصريحان من الطائفتين ، ويقيد ما دل بالاطلاق على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة . وعلى الثاني : يتساقط الصريحان بالمعارضة ، وكذلك الظاهران من الطائفتين ، والمطلقان منهما ، وتنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني ، لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة ، بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبارالطهارة ، وبذلك تثبت نجاسة الخمر .

وكل مسكر مائع بالأصالة[١] .

---

(١) الكلام في غير الخمر من المسكرات يقع في مقامين :

أحدهما : في نجاسته كالخمر ، بعد الاعتراف بعدم كونه خمراً .

والآخر : في إلحاقه موضوعاً بالخمر ، لكي يشمله نفس دليل نجاسة الخمر .

أما المقام الأول ، فيشتمل على ثلاث جهات :

الجهة الأولى : في نجاسة المسكر من النبيذ . وحاصل الكلام في ذلك : باسترجاع المواقف السابقة التي ذكرناها في بحث نجاسة الخمر ، لنلاحظ بعض جهات الامتياز في المقام .

أما الموقف الأول :: فهو لو تم هناك ، لجرى في المقام بلحاظ إعراض المشهور طابق النعل بالنعل ، ولكن لا يجري بلحاظ المخالفة للكتاب أو للسنة القطعية ، لأن الكتاب إنما يتعرض للخمر خاصة ، والسنة ليست قطعية إلا بضم ما هو وارد في الخمر خاصة .

وأما الموقف الثاني : فالجمع بالحمل على التنزه ، كما لا يتم هناك ، لا يتم هنا أيضاً ، لاباء بعض روايات النجاسة عن الحمل على التنزه ، كرواية عمّار . وأما الحكومة ، فهي على تقدير تماميتها تجري في المقام أيضاً ، لأن قول أبي عبد الله ، الذي أمر بالأخذ به في صحيحة علي بن مهزيار ، يشتمل على نجاسة النبيذ أيضاً ، وإن كان معارضه المصرح به في تلك الصحيحة مختصاً بالخمر ، إلا أن المناط في سريان الحكومة ، شمول ما ثبتت حجيته بوجه خاص لغير الخمر .

ودعوى : ان غاية ما يثبت بالصحيحة ، تقديم قول أبي عبد الله ، على القول الآخر المتضمن لنجاسة الخمر ، وما يتحد معه في المضمون ، ولا تدل

على تقديمه على ما يعارضه بلحاظ مضمون آخر . مدفوعة : بأنا إذا حملنا الأمر بالأخذ بقول أبي عبد الله ، على جعل حجية خاصة لرواية هذا القول ، فمن الواضح ، أن هذه الحجية تثبت تمام مضمونه حينئذ ، ولا يعارضه بلحاظ هذه الحجية ، ما دل على طهارة النبيذ ، لأن هذه الحجية تختص بالقول المذكور .

وإذا حملنا الأمر المذكور ، على تشخيص ما هو الصادر جداً من غيره ، فهو أيضاً يعني ، ان كل ما يعارضه فهو ليس جدياً ، فتتم الحكومة على روايات طهارة النبيذ أيضاً .

وأما الموقف الثالث : فهو وان كان غير تام في الموردين ، كما هو واضح ، ولكنه هنا أقل سخفاً ، لعدم استبعاد وجود قول معتد به بطهارة بعض الانبذة التي يسكر كثيرها ، بل حلّيتها ، ولكنه على أي حال ، ليس على نحو يصدق معه عنوان الموافق للعامة على أخبار الطهارة .

وأما الموقف الرابع : فيظهر حاله مما يأتي .

واما الموقف الخامس : فتحقيق الحال فيه : ان روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصة بالخمر ، وعليه ، فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين . فمن المرتبة الاولى : رواية عمار ، ورواية علي بن مهزيار ، اذ ورد فيهما عنوان النبيذ ، ولا يمكن عرفاً حملهما على التنزه . ومن المرتبة الثانية : رواية عمار ، التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر ، والمتيقن منه النبيذ ، ورواية علي بن جعفر ، الواردة في النبيذ ، ولا يكون دليلاً على طهارة الخمر . ومن هنا يمكن تصنيف الروايات الدالة على طهارة النبيذ إلى عدة رتب :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على الطهارة ، وهو كل ما كان صريحاً في طهارة الخمر ، ورواية عبد الله بن بكير التي وردت في النبيذ .

الثانية : ما دل بالظهور ، وهو ما كان دالاً بالظهور على طهارة الخمر على

تقدير وجوده ، ويضاف إليه رواية أبي بكر الحضرمي قال : « قلت لأبي عبد الله ، أصاب ثوبي نبيذ أُصلّي فيه ؟ قال : نعم . قلت : قطرة من نبيذ قطر في حب أشرب منه ؟ قال : نعم . إن أصل النبيذ حلال وإن أصل الخمر حرام »[1] بناءاً على ظهوره في طهارة النبيذ المسكر ، إما لانصراف السؤال إلى خصوص المسكر ، لوضوح عدم نجاسة النبيذ بمجرد النبذ ، وإما لاستظهار أن المقصود من التعليل ، بيان أنه حيث كان النبيذ بعنوانه ليس حراماً كالخمر ، وإنما يحرم إذا كان مسكراً ، فلم يحكم بنجاسته أصلاً ، لا بيان أن النبيذ ليس دائماً حراماً كالخمر ، فلا يكون دائماً نجساً ، والرواية صحيحة سنداً ، لثبوت وثاقة أبي بكر الحضرمي برواية الأزدي ، والبجلي عنه .

الثالثة : ما دل بالامضاء السكوتي على طهارة النبيذ ، وهو خبر كليب ابن معاوية المتقدم ، وقد تقدم ان ظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير ، ولم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز . والخبر معتبر سنداً ، لرواية صفوان عن كليب .

وعلى هذا الأساس ، يتساقط الصريحان والظهوران ، ويتشكل من المرتبة الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع الفوقي . ولو قطع النظر عن هذه المرتبة ، تم الموقف الرابع حينئذ من التساقط المطلق ، والرجوع إلى الأصول النافية .

الجهة الثانية : في نجاسة المسكر من غير النبيذ ، مما هو معد للشرب . وتوضيح حكمه : انا إذا قلنا بطهارة النبيذ المسكر ، فغيره طاهر أيضاً ، كما هو واضح ، وان قلنا بنجاسته ، فقد يقال : بأنه لا موجب لإسراء النجاسة إلى غير النبيذ ، إما بتقريب : ان روايات النجاسة أخذ في موضوعها عنوان الخمر والنبيذ ، ولم يؤخذ المسكر على اطلاقه ، الا في رواية لعمّار : « لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر . . . ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر » ، وهي غير

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

تامة دلالة ، لأن السياق يقتضي الحمل على التنزه ، بقرينة تنزيهية النهي الأول .

وإما بتقريب : ان ما دل على طهارة الخمر أو النبيذ المسكر ، إنما سقط عن الحجية في مقابل معارضه ، بلحاظ صحيحة علي بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبي عبد الله ، والوارد في هذا القول عنوان : « خمر أو نبيذ يعني المسكر » ، وكلمة : « يعني المسكر » ، بمعنى ارادة النبيذ المسكر ، لا تفسير النبيذ بطبيعي المسكر ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يبقى موجب لإسقاط ما دل على طهارة غير النبيذ من المسكرات عن الحجية في مقابل معارضه .

ويرد على التقريب الأول :

أولاً : ان رواية عمار المذكورة تامة دلالة كما تقدم ، فتكفي دليلاً لاثبات المدعى .

وثانياً : ان خصوصية النبذ في عنوان النبيذ المسكر ، ملغية بالارتكاز العرفي ، ومع إلغائها ، تدل نفس نصوص النجاسة في النبيذ المسكر على النجاسة فيما كان من قبيله من المسكرات .

ويرد على التقريب الثاني : انه لا يوجد هناك فيما تم من روايات الطهارة ، ما يدل على طهارة المسكر بصورة مستقلة ، ليدّعى التمسك به لاثبات طهارة غير النبيذ من المسكرات ، بل نصوص الطهارة ، بين ما هو وارد في الخمر ، أو في النبيذ ، أو في النبيذ والمسكر ، كرواية عبد الله بن بكير ، والأول والثاني لا يمكن التمسك بهما لإثبات طهارة غير الخمر والنبيذ ، بعد البناء على نجاستهما كما هو واضح ، والثالث لا يمكن التفكيك فيه عرفاً بين النبيذ وغيره ، لصراحته في عدم الفرق .

الجهة الثالثة : في المسكر المائع غير المتعارف شربه خارجاً ، وهذا عنوان ذكره السيد الاستاذ لتطهير (الاسبرتو) . وقد يستفاد من كلماته عدة نكات في مقام اثبات طهارته

الأولى : ان الحكم بالنجاسة ، ينشأ من صحيحة علي بن مهزيار ، وهي غير مشتملة على محل الكلام ، لاختصاصها بالخمر والنبيذ .

الثانية : دعوى الانصراف في المطلقات إلى المتعارف .

الثالثة : لو سلم عدم الانصراف ، يقع التعارض بين أخبار الطهارة وأخبار النجاسة ، ولا موجب لترجيح أخبار النجاسة ، بلحاظ موافقة أخبار الطهارة لعمل العامة كما كان يقال في الخمر ، لأن المسكرات غير المعتاد شربها ، لم تكن موجودة وقتئذ ليعرف موقف العامة منها .

والتحقيق : انا إذا بنينا على طهارة غير الخمر من المسكرات ، قلنا بالطهارة في المقام أيضاً ، والا كان مقتضى اطلاق عنوان المسكر في مثل موثقة عمار ، النجاسة في محل الكلام ، ولا تفيد النكات المذكورة .

اما الاولى : فلأن ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر ، نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيذ بلحاظ اطلاقها ، فاذا استفدنا من صحيحة ابن مهزيار ، أنها في مقام اسقاط هذه الروايات عن الحجية بوجه ، وإثبات الحجية لأخبار النجاسة ، فلا يمكن التمسك باطلاق روايات الطهارة حينئذ ، إذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجية ، أو الجدية ، بلحاظ فرد نادر وهو المسكر غير المتعارف فقط ، مع سقوطها عن الحجية أو الجدية في جل مدلولها .

نعم ، لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك الفرد النادر ، لم يكن موجب لاسقاطه عن الحجية أو الجدّية .

وأما الثانية : فلأن انصراف المسكر إلى ما هو المتعارف شربه ، إن كان بلحاظ ان القسم الآخر نادر ولا وجود له عادة في عصر صدور النصوص ، فيرد عليه : ان مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص ، لا توجب الانصراف ، ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم ، على الفرد

النادر وغيره بنحو واحد .

وان كان بلحاظ ان مناسبات الحكم والموضوع عرفاً ، تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معداً للشرب ، ففيه : انا لا نسلم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي ، لان العرف لا يأبى بارتكازه عن كون الاسكار بنفسه نكتة للنجاسة ، سواء تعارف الشرب أوّلاً ، ومعه لا موجب لتقييد الاطلاق .

وأما الثالثة : فيرد عليها :

أولاً : أنه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد رواية خاصة مبتلاة بالمعارض ، لأمكن أن يدعى ، انه لا موجب لترجيح معارضها عليها ، اذ لم يثبت موافقتها للعامة ، ولكن الواقع ، ان دليل طهارة مطلق المسكر دليل واحد ، وكذلك دليل نجاسته ، وبعد التعارض بينهما ، وإعمال المرجّح العلاجي في اسقاط دليل الطهارة لموافقته لعمل العامة بحسب الفرض في جل مدلوله ، وهو المسكر المتعارف ، وتقديم دليل النجاسة عليه ، لا معنى للاحتفاظ لدليل الطهارة بالحجية على نحو التكافؤ ، مع معارضته بلحاظ الفرد النادر خاصة وهو المسكر غير المتعارف ، لأن السند واحد ، والمفروض سقوطه بإعمال المرجح العلاجي .

وثانياً : انا لو افترضنا ان المسكر غير المتعارف بنفسه مورد لروايتين متعارضتين ، فكيف يتصور أن التقية تقتضي الافتاء بطهارة الخمر ، ولا تقتضي الافتاء بطهارة سائر المسكرات ؟ ! اذ من الواضح ، ان الافتاء بنجاسة أي مسكر ، افتاء بنجاسة الخمر ، لعدم احتمال أسوئية غير الخمر ، وعليه فنفس النكتة التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية ، تقتضي أيضاً حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً .

ثم ان السيد الاستاذ ، فرّع على طهارة المسكر غير المتعارف ، الحكم

بطهارة (الاسبرتو) المتخذ من الأخشاب ، أو المتخذ من الخمر ، المعبر عنه بجوهر الخمر ، المتحصل بتبخير الخمر وأخذ عرقها ، لأنه من المسكر غير المتعارف شربه ، ولا يصدق عليه عنوان الخمر . أما ما كان منه متخذاً من الأخشاب ، فعدم خمريته واضح ، واما ما أخذ من الخمر بالتبخير . فلأن التبخير يوجب الاستحالة ، كما في تبخير البول وغيره .

والصحيح : ان ما يتخذ من الأخشاب ليس مسكراً ، بل هو سم قاتل . وتوضيح ذلك : ان مادة المسكر ، وهي الكحول ، من مشتقات الفحوم الهيدروجينية التي هي من مشتقات الكيمياء العضوية ، ويراد بالكيمياء العضوية : العلم الذي يبحث في تركيبات الفحم والهيدروجين والأوكسجين ، وأحد المركّبات التي أكتشفت في هذا العلم ، مركّب من الفحم والهيدروجين ، وتسمى بمركبات الفحم الهيدروجينية ، ويكثر وجودها في البترول وغيره ، وهي سم قاتل . إلا أنه يمكن إجراء تعديل كيمياوي عليها ، بأن تستبدل ذرة من الهيدروجين منها بمركّب كيمياوي يشتمل على الهيدروجين والأوكسجين ، بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء ، وبذلك تتحول إلى مادة أخرى تسمى بالكحول ، فاذا استبدلت منه ذرة واحدة ، يسمى بالكحول الآحادي ، وإذا إستبدلت ذرتان ، يسمى بالكحول الثنائي وهكذا . وأخذ هذه الذرات منه يخفف سمّيته أو يزيلها . فالكحول الثنائي وما بعده ليس فيه سم ، وتظهر فيه حلاوة كحلاوة السكر ، وليس فيه اسكار أصلاً . والكحول الآحادي خفيف السمّية ، وهو الذي ينشأ منه الاسكار ، ويشتمل على الفحم ، وكلما ازداد الفحم فيه ازدادت سميته . وكما أن زيادة الفحم عامل موجب لزيادة السمّية ، كذلك قلة الفحم توجب زيادة السمية أيضاً ، باعتبار أنها توجب سيولته الشديدة المساعدة على انتشاره في الجسم وتسميمه له ، وهذا يعني أن ما يشتمل على فحم أكثر في حدّ ما سَمّ ، وما يشتمل على فحم أقل من حدٍّ ماً سَم أيضاً ، والمرتبة الوسطى تكون مرتبة ضعيفة من السمّية غير قاتلة وهي الاسكار . والكحول في هذه الحالة الوسطى لا تقتل بما هي سم ، وإنما يحدث الموت عند الافراط في

استعمالها ، بـاعتبار أنها تسـد منافـذ الـدمـاغ ، فتمنعـه عن أخـذ بقيـة المـواد الضرورية للحيـاة ، فيتوقف الـدماغ ويمـوت الانسان . حيث إن مـادة الكحول بتمام مراتبها تتجه نحو الدماغ ، فإذا ما نزلت إلى المعدة ، شقت طريقها مباشرة إلى الدماغ ، وبذلك تختلف عن سائر المخدرات الأخرى : كالأفيون والبنج التي تجري في المجاري الطبيعية في المعدة ، وتنتشر في تمام الجسم .

ثم إن مادة الكحول تـارة : لا تخلط بمائـع آخر ، وهي التي يـطلق عليها اسم الكحول كيميائياً ، وأخرى : تخلط بمائع آخر يخففه وهـو الاسبرتـو . وهذا على قسمين : كامل ، وهـو ما كـانت نسبة الكحـول فيه تقـارب ثلاثـة أربـاع ، ونـاقص ، وهو مـا كانت نسبـة الكحـول فيـه حـوالي النصف ، وهـو المتعـارف المستعمل طبياً ، وهذا لا يقتل وليس سماً ، وإنما إعتاد المحضرون لهذه المادة على أن يضيفوا إليه مادة خارجية سامة ، لأجل صيانته من الاستثمار في مجال اللهو ، وضمان إستعماله في الأغراض الطبية والصحية .

وعلى هذا الضـوء نقول : ان الاسبـرتو المتخـذ من الأخشاب ، ليس هـو المتعارف في المجال الـطبي ، وإنما يستعمـل عادة لتحليـل بعض المواد والعنـاصر وهو سم محض ، لان عنصر الفحم فيه أقل من الحـد الذي يكـوّن نسبة الفحم في المسكر ، وقد يسمى في لغـة العلم بالكحـول الميتريـة . وهذا يعني انـه ليس مسكرا ليكون الحكم بطهارته استثناءاً من حرمة المسكـرات ، لأن الاسكار ليس الا تلك المـرتبة الضعيفـة من السمية ، التي تحصـل في الكحول الآحـاديـة عنـد توازن معين بين السيولة ومقدار الفحم ، فـاذا زادت السمية وأصبحت قـاتلة ، نتيجة اختلال هذا التوازن ، لم تكن المادة من المسكر بشيء ، بل من السموم .

واما الاسبرتو المتخذ من الخمر ، فهو أيضاً ليس الاسبرتو المتعارف طبياً ، فـان المتعـارف لا يتخذ من الخمـر ، وانمـا تتخـذ من الخمـر الـطبيعي الخمـور المركّزة ، التي يعتادها أهل الفسوق والفجور ، والتي يؤدي التركيز إلى كون نسبة

الكحول فيها أكبر . فهي الثلث أحياناً ، والنصف أحياناً أخرى ، وبالتقطير ، يتناقص باستمرار المائع المختلط بالكحول ، وتكبر نسبة الكحول ، ولا يؤدي ذلك إلى الاستحالة ، وخروجه عن كونه خمراً ، بل هو خمر مركّز ، وأقسام الخمور التي استحدثها الشيطان الأوروبي الحديث ، كلها من هذا القبيل ، وقياس ذلك على تبخير البول ، حيث يستحيل المائع الحاصل بتبخيره ويخرج عن كونه بولاً ، قياس مع الفارق ، لأن التبخير يوجب تصاعد الاجزاء المائية من البول وانفصالها عن بقية الاجزاء ، ومعه لا يصدق عنوان البول على تلك الأجزاء المائية المنفصلة ، واما تبخير الخمر ، فهو لا يوجب تجريد المائع عن مادة الكحول ، بل جعل نسبة هذه المادة فيه أكبر ، ومن الواضح ، ان خمرية الخمر عرفاً بهذه المادة .

واما ما هو المتعارف في المجال الطبي خارجاً ، فلا يؤخذ من الخمر بل من مواد أخرى ، ولا شك في كونه مسكراً ، وفي أن سميته أحياناً ليست الا بسبب اضافة بعض السموم إليه ، وان عدم تعارف شربه عند الفساق نشأ من ذلك . وطهارته مبنية على دعوى : اختصاص النجاسة بالخمر ، أي المسكر المتخذ من العصير العنبي . وقد إتضح حتى الآن ، ان أدلة النجاسة في المقام ، لا تكون حجة الا في اثبات نجاسة الخمر خاصة ، وبذلك نصل إلى الحديث عن الالحاق الموضوعي .

المقام الثاني : في الحاق المسكرات عموماً بالخمر إلحاقاً موضوعياً ، لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمر للحكم بنجاستها .

والالحاق الموضوعي تارة : يكون الحاقاً لغوياً . وأخرى : إلحاقاً تعبدياً بدليل حاكم شرعي ، فهنا بحثان :

البحث الأول : في الالحاق اللغوي ، وتوضيحه : انه لا اشكال في كون المسكر المتخذ من العصير العنبي خمراً ، كما لا شك في أن الخمر يطلق تارة

عليه ، وأخرى على طبيعي المسكر المائع . وهذا الاخير ، إما أن يكون معنى مجازياً للمشابهة ، وإما أن يكون بنحو الاشتراك اللفظي بين الخاص والعام ، وإما أن يكون هو المعنى الحقيقي الوحيد ، ويكون المسكر العنبي مورداً للاستعمال بلحاظ كونه فرداً منه . فعلى الثالث ، تثبت نجاسة المسكرات المائعة بنفس دليل نجاسة الخمر ، وبذلك يختل بعض ما تقدم من افتراضات ، كافتراض كون رواية عبد الله بن بكير مثلاً ، دالة على طهارة الخمر بالاطلاق ونحو ذلك . واما على الاولين ، فلا يمكن اثبات نجاسة مطلق المسكر بدليل نجاسة الخمر ، أما على الاول فواضح ، واما على الثاني ، فلأن حمل المشترك اللفظي على أعم معنييه يحتاج إلى قرينة .

والظاهر ، ان الاحتمال الثالث ساقط ، اذ مضافاً إلى تنصيص بعض اللغويين على اختصاص الخمر بالمسكر العنبي ، ومساعدة الفهم العرفي على ذلك ، توجد عدة طوائف من الروايات ، تؤيد الثنائية بين الخمر والمسكرات غير المتخذة من العصير العنبي ، لعلها تبلغ بمجموعها حد الاستفاضة والتواتر ، وهي كما يلي :

أولاً : روايات النجاسة ، التي عطف فيها المسكر أو النبيذ على الخمر ، كقوله في موثقة عمار : « لا تصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر » ورواية علي بن مهزيار : « إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ، يعني المسكر فاغسله » ، فجعل النبيذ أو المسكر قسيماً للخمر ، شاهد على اختصاص كلمة الخمر بالمسكر العنبي .

ثانياً : ما ورد في المقارنة من حيث الحرمة بين الخمر والنبيذ ، فعن محمد بن عبدة النيسابوري قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء ؟ قال : نعم سواء . قلت : الحد فيهما سواء ؟ قال : سواء »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الأشربة المحرمة .

ثالثاً : ما دل على ان الخمر لم تحرّم لاسمها ، ولكنها حرّمت لعاقبتها ، فما فَعَلَ فِعلَ الخمر فهو خمر[1] ، فان هذا يدل على أن الخمر إسم لكل مسكر ، والا لم تكن هناك حاجة في تعميم الحرمة إلى القول : بأن الحرمة تدور مدار العاقبة لا الاسم .

رابعاً : ما دل من الاخبار ، وفيها الصحاح على : أن الله تعالى حرم في كتابه الخمر ، ورسول الله (ص) حرم غير الخمر من المسكرات ، والله أمضى ذلك[2] .

وهذا الذي استقربناه ، من اختصاص الخمر بالمسكر العنبي لغة ، يطابق نكتة واقعية أيضاً ، وهي : أن الكحول ـ التي هي مادة الاسكار ـ ، الأصل فيها هو سكر العنب ، وحينما يراد اتخاذ المسكر من غير العنب ، يتعين تحويل سكره إلى سكر عنبي ، ثم يحوّل إلى الخمر . ولعل هذا الاكتشاف ، يبرز السر في أن العنب خصص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها بالروايات الدالة على : أن حصة من العنب للشيطان .

البحث الثاني : في الالحاق بدليل حاكم . وهذا ما قد يستشهد له بعدة روايات ، من قبيل صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبِتْع من العسل ، والمرز من الشعير ، والنبيذ من التمر »[3] .

والتحقيق : أن هذه الرواية وأمثالها ، كما قد تحمل على عناية الحكومة وتوسعة الموضوع إدعاءاً ، بافتراض استعمال كلمة الخمر في معناه الخاص ، وتطبيقه بالعناية على غير أفراده ، كذلك يمكن أن يكون التطبيق حقيقياً ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٩ من ابواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ١ من ابواب الاشربة المحرمة .

بافتراض استعمال كلمة الخمر في المعنى الأعم وهو طبيعي المسكر ، وتكون العناية في استعمال الكلمة لا في التطبيق . ولئن تم الاستدلال عن النجاسة بالرواية على التقدير الأول ـ تمسكاً باطلاق دليل التنزيل مثلاً ـ ، فلا يتم على التقدير الثاني كما هو واضح . والتقدير الثاني ، إن لم يكن هو الأظهر ، إذ جعل المسكر العنبي في مقابل سائر أنواع المسكر ، وهو لا يناسب إدعاء كونها منه ، فلا أقل من عدم أظهرية التقدير الأول .

ودعوى : أن التقدير الثاني يقتضي تفريغ الجملة من المولوية وهو خلاف الظاهر ، مدفوعة : بأن الاسكار لما كان ذا مراتب ، وكانت بعض مراتبه الخفية محل الكلام في استتباعها للحرمة ، كان من شأن الامام أن ينبه على أن المسكر المحرم يشمل تمام تلك المراتب .

وقد يقال : انه لو دل دليل على أن المسكر خمر ، استبعد فيه التقدير الثاني ، إذ لو أريد بالخمر المعنى الأعم ، لكان مرجعه إلى أن المسكر مسكر ، وهو لا محصل له ، فيتعين حينئذ حمله على التنزيل ، وتطبيق المعنى الأخص للخمر ، على طبيعي المسكر بالحكومة ، فيستدل باطلاقه على إثبات النجاسة .

ولكن هذا الاستدلال غير تام أيضاً .

أما أولاً : فلأن كلمة الخمر ، حتى مع استعمالها في المعنى الأعم ، تحمل ضمناً على الاشارة إلى الحرمة المعهودة المرتكز ثبوتها للمسكر في الجملة ، فيكون مفاد : « كل مسكر خمر » : الاشارة إلى أن ما هو المسكر الحرام ، ينطبق على كل مسكر ، ولا يتعين عندئذ الحمل على الحكومة والتنزيل .

وأما ثانياً : فلأن مثل هذا اللسان ، لم يرو في رواية صحيحة ، إلا في رواية علي بن يقطين ، عن أبي الحسن الماضي (ع) : « قال : إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها ، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر »[1] ، وحيث ان التنزيل هنا فُرّع على الحرمة ، فلا إطلاق فيه يقتضي

(١) وسائل الشيعه للحر العاملي الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة .

وإن صار جامداً بالعَرَض[١] .

ثبوت غير الحرمة من الآثار .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : أن الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكرات ، فالأول يحكم بنجاسته إضافة إلى حرمته ، والثاني يحكم عليه بالحرمة فقط دون النجاسة .

(١) قد يقال : في مقام تقريب نجاسته بعد الانجماد : وأنه كان نجساً ولم يطرأ عليه مطهر[١] . غير أن منهج البحث في المقام ، باعتباره شبهة حكمية ، يقتضي الفحص عن أن دليل نجاسة الخمر ، هل يمكنه أن يشمله بعد الانجماد ، إما باطلاق ، أو بضم الاستصحاب أَوْ لا ؟ ، فإن تعذر ذلك ، كان الأصل عدم النجاسة الذاتية ، ولا يلزم في ارتفاع النجاسة الذاتية ورود المطهر ، بل يكفي في ارتفاع موضوعها بنحو لا يجري الاستصحاب ، ولا إشكال في عدم إمكان التمسك باطلاق دليل نجاسة الخمر ، لعدم خمرية العين المنجمدة ؛ وأما استصحاب النجاسة العينية فلا بأس بجريانه ، بناءاً على عدم كون الخمر مقوما لموضوع النجاسة عرفاً ، وكون الموضوع العرفي ، ذات الجسم المحفوظ في حالتي الميعان والانجماد ، هذا كله بقطع النظر عما يستفاد من روايات انقلاب الخمر خلاً ، من كفاية ذهاب اسم الخمر في ارتفاع المحذور ، فإن ذلك يدل على مطهرية ذهاب اسم الخمر مطلقاً ، ولو لم يصدق عنوان الخل .

فإن قيل : بأن انجماد الخمر يؤدي إلى خروجه عن كونه خمراً ولو لزوال مادة الكحول لسرعة فنائها ، وكون المنجمد خصوص العنصر المائي منه ، حكم بطهارته . وقد يأتي لهذا الكلام مزيد تتميم في بحث المطهرات .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ج ٢ ص ١٠١ .

لا الجامد كالبنج[1] وإن صار مائعاً بالعَرَض .

---

(١) الكلام تارة : يقع في الصغرى ، أي في مسكرية الجامد ، وأخرى : في نجاسة الجامد على تقدير مسكريته .

أما الصغرى : فالظاهر أن البنج ونحوه من المخدرات ، ليس من المسكرات بحسب الفهم العلمي والعرفي معاً ، أما الفهم العلمي : فهو يرى تقوّم المسكر بمادة الكحول ، التي من خصائصها اختراق المعدة ، والاتجاه رأساً إلى الدماغ ، بينما كل المخدرات ـ عدا الحشيشة ـ ، لا تنتشر في الجسم إلا بالطريق الطبيعي ، ولهذا يتصور البنج الموضعي ، دون المسكر الموضعي .

وأما الفهم العرفي : فهو يفرق بين الاسكار والتخدير ، كما يفرق بين الحار والبارد.، فليس كل حالة تقابل الصحو سكراً عرفاً ، بل ان ما يقابل الصحو ، إن كان حالة تقتضي غالباً التهيج فهي السكر ، وإن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الخدر . وعلى هذا الأساس ، لا تكون المخدرات ، غير الحشيشة ، محرمة بعنوانها الأولي ، وإنما هي محرمة بعنوان كونها مضرة ، والفرق العملي بين الحرمتين ، يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لا يترتب عليها ضرر ، فإنها ليست بمحرمة على هذا التقدير ، بينما تكون محرمة على تقدير كون المخدر مسكراً .

وأما نجاسة المسكر الجامد ، فهي على مسلكنا بلا موجب ، لأننا اخترنا اختصاص النجاسة بالخمر ، ولا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد .

وأما إذا بني على تعميم النجاسة ، فإن كان بلحاظ الاجماع ، فلا شك في عدم شموله للمسكر الجامد .

وإن كان بلحاظ تطبيق عنوان الخمر على سائر المسكرات في رواية : « الخمر من خمسة » ، فقد يقال : بشموله للمسكر الجامد أيضاً .

(مسألة ـ ١٠) أُلْحِقَ المشهور بالخمر العصير العنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه ، وهو الأحوط ، وإن كان الأقوى طهارته ، نعم لا اشكال في حرمته[1] .

ودعوى : عدم المناسبة بين المسكر الجامد والخمر لكي يطبق أحدهما على الآخر ، مدفوعة : بأنه يكفي للمناسبة اشتراكهما في الاسكار .

ولكن ، للمنع عن الشمول وجهاً ، وذلك لأن أبرز آثار الخمر حرمة الشرب ، فيكون تطبيق الخمر على المسكر تنزيلاً ظاهراً في إثبات حرمة الشرب للمسكر ، وهذا بنفسه قرينة على اختصاص المنزل بالمسكر المائع خاصة ، لأنه الذي يتعقل شربه ، ولا يمكن التحفظ على اطلاق المنزل للجامد ، إلا بجعل الأثر الثابت بالتنزيل حرمة التناول بدلاً عن حرمة الشرب ، ليناسب المائع والجامد معاً ، مع أن المركوز من أحكام الخمر ، حرمة الشرب بهذا العنوان .

وإن كان بلحاظ تقديم روايات النجاسة على أخبار الطهارة ، لسقوط الأخيرة عن الحجية عند المعارضة ، بسبب حكومة الصحيحة أو موافقتها للعامة ، فقد يدعى : أن جملة من نصوص النجاسة ، وإن كانت مختصة بالمائع لاشتمالها على التعبير بالقطرة ونحو ذلك ، ولكن موثقة عمّار : « لا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله » ، يمكن التمسك باطلاق المسكر فيها للجامد أيضاً .

أللهم إلا أن يقال : ان المنصرف من إناطة النهي بمجرد إصابة المسكر للثوب ، أنه مفروض الميعان ، لأن الجامد لا تكون إصابته للثوب بمجردها موجبة للنجاسة .

(١) الكلام في العصير المطلق المغلي ، تارة يقع في حرمته ، وأخرى في نجاسته . فهنا مقامان :

أما المقام الأول : فيشتمل على ثلاث جهات ، باعتبار انقسام العصير المحتمل حرمته إلى العنبي ، والزبيبي ، والتمري .

الجهة الأولى : في حرمة العصير العنبي بالغليان . ولا إشكال في أنه إذا لم يحصل في عصير العنب إسكار ولا غليان ، فلا يحرم عند كل المسلمين . كما لا إشكال عند فقهاء الشيعة في الحرمة ، إذا حصل فيه الاسكار ، سواء حصل في العنب غير المطبوخ ، أو بعد الطبخ ، لأن المسكر من غير المطبوخ خمر بلا إشكال ، والخمر محرم بالكتاب والسنة ، والمسكر من المطبوخ إما خمر فيحرم كذلك ، وإما لا يكون خمراً ، لفرض أخذ عدم الطبخ السابق في مفهوم الخمر ، فهو مسكر على أي حال ، وكل ما أسكر كثيره فقليله حرام .

وأما في الفقه السني ، فلا إشكال في خمرية المسكر من غير المطبوخ وحرمته مطلقاً . وأما المطبوخ إذا أصبح مسكراً ، فقد وقع الخلاف في خمريته ، ونقل عن أبي حنيفة عدم كونه خمراً بدعوى : تقوّم الخمر بعدم الطبخ السابق ، ومن هنا ذهب البعض من فقهاء السنة ، إلى جواز القليل منه لأنه غير مسكر ، على أساس عدم قبولهم لقاعدة : ان ما أسكر كثيره فقليله حرام .

وأما إذا غلى العصير العنبي ولم يسكر ، فالمستفاد من كلمات فقهائنا : جعل العصير العنبي المغلي بعنوانه من المائعات المحرمة ، إلى جانب الخمر والفقاع والمسكر ، كما يظهر بمراجعة كلمات المتقدمين والمتأخرين ، التي أطلق فيها القول بحرمة العصير العنبي المغلي ، سوى ما قد يبدو من بعض عبائر الشهيد في الدروس ، والعلّامة في الارشاد والمختلف . فإن الشهيد (قدس سره) ذكر : أن العصير العنبي إذا غلى واشتد حرم ، وكذلك العلّامة ، وهذا ظاهره الخلاف مع المطلقين من الفقهاء ، كالصدوق ومَنْ بعده . اللهم إلا إذا فسر الاشتداد بالغلظة الحاصلة بمجرد الغليان ، لا على الشدة في الطعم والريح والفساد ، مما هو مساوق للاسكار ، إلا أن الحمل على تلك الغلظة ، خلاف ظاهر عطف الاشتداد على الغليان ، المقتضي للتغاير بينهما ، على أن الغلظة

بالنحو المفهوم عرفاً ، إنما تحصل بعد الغليان بمدة .

وتحقيق الحال في حرمة العصير العنبي : أنه بعد الفراغ عن وجود أدلة اجتهادية ـ فضلاً عن الأصول العملية ـ ، تدل على حلية كل شراب ، والفراغ عن وجود مخصص أخرج المسكر ، يقع الكلام : في أن دليل حرمة العصير العنبي بالغليان ، هل هو مخصص ثان يوجب حرمته وإن لم يكن مسكراً أوْ لا ؟ .

وصفوة القول في ذلك : أن الروايات الدالة على حرمة العصير العنبي المغلي يحتمل فيها احتمالات :

الاحتمال الأول : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، بدعوى : أن العصير العنبي المغلي مسكر مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه على أساس حرارة الشمس أو بالنار . ولم نلاحظ من ادعى هذه الدعوى إلى أيام الوحيد البهبهاني ، فقد ادعى (قدس سره) : مساوقة مطلق الغليان للاسكار ، ووافقه على ذلك تلميذه السيد بحر العلوم (قدس سره) . وقد نفى مشهور المتأخرين هذه الدعوى ، وذكر المحقق الهمداني ، والسيد الأستاذ ، أنه لو كان مجرد الغليان موجباً للاسكار ، لكان تحصيل المسكر في غاية السهولة ، فلماذا نرى الفسقة العاشقين للخمر ، يبذلون الكثير في سبيل تحصيل الخمر ؟! .

وذكر بعض الأصحاب : أننا لا ندري ، هل مجرد الغليان يوجب السكر أو لا ؟ . ولا يمكننا معرفة ذلك لتعذر التجربة علينا ، ولا موجب لتحقيق الواقع ، لأن الشبهة موضوعية ، وليس من وظيفة الفقيه حلها ، وبِغَضّ النظر عن الأخبار الخاصة ، تجري الأصول المؤمّنة .

والحقيقة : أن التعرف على ذلك له دخل في فهم روايات العصير العنبي ، ومعرفة كونها مسوقة لتخصيص مستقل أو لا ، كما أن ما يلاحظ من بذل الفسقة للكثير في سبيل إعداد شرابهم الفاجر ، فلعله لأجل الحصول على الخمر الجيد ، فإنه كلما كان اعتق ، كان أجود وأكثر إسكاراً ، وقد قيل : كلما

زاد بالترك جودة فهو مسكر .

وفصّل بعض فقهائنا المتأخرين ـ كشيخ الشريعة الأصفهاني (قدس سره) ـ : بين الغليان بالنار فلا يسكر ، والغليان بنفسه فيسكر ، واستظهر من كلمات جملة من الفقهاء المتقدمين ، أن هذا كان مسلماً عندهم . وهذا التفصيل هو الصحيح ، وبذلك يبطل الاحتمال المذكور النافي لاستفادة التخصيص الزائد ، بدعوى أن كل عصير عنبي مغلي مسكر ويشهد لهذا التفصيل عدة قرائن :

القرينة الأولى : ما يشهد به الخبراء في تجاربهم العلمية ، من أن الكحول الذي هو مادة الاسكار ، لا يسمح الغليان بالنار لظهوره ، وإنما يظهر من خلال تصاعد تدريجي بطيء لدرجة الحرارة ، كما يحصل في العصير الذي ينش من قبل نفسه .

القرينة الثانية : أن غير فقهاء الامامية من سائر المسلمين ، لا يوجد فيهم من يحرم العصير العنبي بالغليان بالنار ، وهذا معناه ، أنهم يتناولونه عادة ، فلو كان مسكراً مع شيوع استعماله عندهم لانعكس وأصبح واضحاً .

القرينة الثالثة : وهي مستفادة من روايات أهل البيت عليهم السلام ، وتدل على نصف المدعى ، أي على أن الغليان من نفسه يوجب الاسكار .

وجملة من الروايات ، وإن كانت واردة في العصير التمري والزبيبي ، إلا أنه لا يحتمل الفرق في ذلك بينهما وبين العصير العنبي ، لأن الميزان كل عصير يحتوي على مادة سكرية تتحول إلى كحول . وهذه الروايات لا تصرح بالمقصود ، وإلا لانقطع الكلام في ذلك ، وإنما تدل على أمرين : أحدهما : أن حرمة العصير منوطة بالاسكار ، والآخر : أن العصير إذا غلى من نفسه حرم ، وبضم أحدهما إلى الآخر يثبت المطلوب .

وبعض الروايات يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين ، وبعضها يستفاد منها أحدهما .

فمنها : رواية حنّان بن سدير قال : « سمعت رجلا يقول لأبي عبد الله

عليه السلام : ما تقول في النبيذ ، فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه فقال : صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما اتقيت فيه أحداً ، سلطاناً ولا غيره . . . إلى أن قال : فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه ، أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلاً نقياً ، ويجعله في إناء ، ثم يصب عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماءاً ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الاناء كل ثلاثة أيام ، لئلا يغتلم ، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ »[1] . فإن صدر الحديث يدل على أن الميزان في الحرمة هو السكر ، وأن ما يترتب المنع منه على تقدير السؤال عنه إنما هو المسكر ، وذيله يدل على أن الحلية في النبيذ منوطة بقصر المدة ، وهذا يعني أنه مع مرور عدة أيام ينشأ محذور الاسكار بسبب غليانه في نفسه .

ومنها : رواية صفوان الجمّال قال : « كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به ، فقلت لأبي عبد الله (ع) : أصف لك النبيذ . فقال : بل أنا أصفه لك ، قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة . فقال : ليس هكذا كانت السقاية ، إنما السقاية زمزم ، أفتدري أول من غيّرها ؟ قلت : لا . قال : العباس بن عبد المطلب ، كانت له حبلة ، أفتدري ما الحبلة ، قلت : لا . قال : الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي ، وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة ، يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وأن هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقربه ولا تشربه »[2] .

وهذا الحديث واضح في أن مناط الحرمة هو الاسكار ، إذ يلاحظ أن

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

السائل ، حينما أراد أن يصف النبيذ للامام في مقام السؤال عن حكمه ، لم يسمح له بالشرح ، بل قال : بل أنا أصفه لك : « كل مسكر حرام » كما دل على أن البقاء مدة أطول من مثل العشي إلى الغدوة يعرض للحرمة ، ولا وجه لذلك ، إلا ما يتعرض له العصير حينئذ من النشيش والغليان .

ومنها : رواية معاوية بن وهب قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن رجلاً من بني عمي ، وهو من صلحاء مواليك ، يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك . فقال : أنا أصف لك : قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، ـ الحديث ـ[1] ، ويستفاد من جواب الامام ، والضابط الذي استغنى باعطائه عن الاستماع إلى مواصفات النبيذ المسؤول عنه : أن المناط في الحرمة هو الاسكار فقط . فإذا ضم ذلك إلى ما في سائر الروايات ، من وجود محذور فيما يدخر من نبيذ إذا مرت عليه أيام ، أنتج أن العصير إذا نش بنفسه كان مسكراً . ويلاحظ في هذا المجال روايات : محمد بن مسلم ، وابراهيم بن أبي البلاد ، وأيوب بن راشد ، ويزيد ابن خليفة ، والفضيل بن يسار ، في أبواب الأشربة المحرمة .

الاحتمال الثاني : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، لا بدعوى : ان كل عصير مغلي مسكر ، بل بدعوى : أن الحرمة الواقعية للعصير العنبي المغلي بالنار ، المستفادة من روايات الباب ، مخصوصة بما عرض له الاسكار ، وذلك إما بأن يقال : ان روايات الباب مفادها الحكم الظاهري بالحرمة ، لكون العصير العنبي المغلي بالنار ، عرضة للاسكار غالباً ببقاء أدنى مدة ، فحكم بحرمته ظاهراً على الاطلاق ، لأجل شيوع احتمال الاسكار فيه ، مع اختصاص الحرام الواقعي بالمسكر . أو يقال : بأن مفادها الحكم الواقعي بالحرمة ، إلا أنه يوجد ما يقيدها بخصوص فرض الاسكار .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

بأحد هذين النحوين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه »[1] .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر

بأحد هذين النحوين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يهدي إليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه »[1] .

والبختج : هو عصير عنبي مطبوخ ، والامام (ع) قد جعل استحلال صاحب الهدية للمسكر إثباتاً ونفياً ، ميزاناً لحرمة الشرب وحليته ، ولو كان المغلي حراماً في عرض حرمة المسكر ، لما كان هذا الميزان صحيحاً ، لأن عدم استحلاله للمسكر ليس قرينة على حلية هذا البختج ، بل هو كعدم استحلاله لسائر المحرمات المتيقنة ، وهذا بخلاف ما إذا كانت الحرمة المترتبة في البختج ، بنفس نكتة الاسكار ، فإن القرينة حينئذ واضحة ، ولكن هذه القرينة قابلة للمناقشة ، وذلك بأن يقال : لعل جعل الميزان المذكور ، لا لدخل ذلك بنفسه ، بل لاماريته بلحاظ لازمه النوعي ، فإن من لا يستحل المسكر ، عادته غالباً أن يطبخ العصير على الثلث ، حتى لا يكون معرضاً للاسكار بالبقاء مدة فيخسره ، ومن يستحل المسكر ، كثيراً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث ، إذ لو طبخه على الثلث ، لما أمكن أن يسكر بعد ذلك بالادخار ، فكأن الامام (ع) يجعل الميزان المذكور ، أمارة على أنه طبخ على الثلث .

ثانيها : رواية معاوية بن عمار قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن الرجل من أهل المعرفة بالحق ، يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأنا أعرف أنه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : (خمر) لا تشربه . . . » الحديث[١]

وسيأتي الكلام في هذه الرواية ، سنداً ومتناً ودلالة في بحث طهارة العصير إن شاء الله تعالى . ومحل الشاهد فيها في المقام قوله : « خمر لا تشربه » ، فان الأمر يدور في هذه الجملة ، بين كون حمل عنوان الخمر على العصير المذكور أدعائياً وعنائياً بلحاظ الآثار ، أو تقييد إطلاق الحديث بما هو الغالب في البختج المطبوخ على النصف ، من أنه يدحر ويشتد ويسكر بالتدريج ، فاذا قلنا بأن الثاني أخف عناية من الأول ، كان ذلك شاهداً على إختصاص الحرمة بفرض الاسكار ، إلا أن هذا الكلام لا يتم ، بناءاً على أخذ عدم سبق الطبخ في مفهوم الخمر ، وإلا كان الحمل عنائياً على اي حال . وكذلك بناءاً على التشكيك في ورود كلمة : (خمر) في الحديث ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

ثالثها : الروايات الدالة على : أن الله حرم الخمر ، ورسول الله (ص) ، حرم من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل بن يسار : « حرم الله الخمر بعينها ، وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب »[٢] . بناءاً على إستفادة الحصر منها ، وكون الحرام من الأشربة المتعارفة هو المسكر فحسب ، بدعوى : كونها في مقام بيان تمام ما حرم من الأشربة المتعارفة ، فتدل بمفهومها على أن غير المسكر من الشراب حلال ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، الدالة باطلاقها على حرمة العصير المغلي ولو لم يسكر ، وبعد التساقط نرجع إلى أصالة الحل ، فيثبت إختصاص الحرمة في العصير المغلي بالمسكر .

إلا أنه لم يعلم بأن الرواية ونظائرها بصدد الحصر ، وبيان تمام المحرمات

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

من الأشربة ، بل هي في مقام توزيع العمل بين الله ورسوله من حيث التحريم في خصوص المسكرات .

غير أن بالامكان أن نعوض عن الاستدلال بهذه الروايات ، بالاستدلال بآية حلية الطيبات ، التي يقتضى إطلاقها المقامي ، حلّية كل ما هو طيب في النظر النوعي . وباعتبار ورودها في سورة المائدة بصورة متأخرة عن تشريع حرمة الخمر ، وإشباع الأذها بخباثته ، فلا تشمل المسكرات ، غير أنها تشمل العصير المغلي غير المسكر ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، وتقدم الآية في مادة الاجتماع . ولكن هذا ، إذا لم نستظهر تقديم روايات الباب بملاك دلالي ، على أساس دعوى ظهورها في موضوعية عنوان العصير المغلي للحرمة ، ومع تقديم المعارض عليها وتقييدها بالمسكر من المغلي ، يلزم إلغاء العنوان رأساً .

رابعها : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »[1] .

وهذه الرواية فيها إحتمالات تأتي إن شاء الله في بحث محللية ذهاب الثلثين . والشاهد هنا قوله : « إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه » ، فانه لا ينبغي حمل تغير الحال على الغليان ، إذ ـ مضافاً إلى أن المتفاهم عرفاً من الحال الطعم والرائحة ونحوهما من الخواص ـ ، أن الطعن ظاهره التغاير ، وكثيراً ما يستعمل التغير في الاشتداد والاسكار ، وحيث ان تغير الحال له مراتب ، والغليان مساوق لمرتبته المستبطنة للاسكار ، انيطت الحرمة في العصير المطبوخ على النار بحصول التغير بدرجة يحصل معها الغليان ، وهو مساوق للاسكار ، فتدل

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

الرواية على عدم حرمة العصير المطبوخ بدون ذلك ، ولكن الرواية ساقطة سنداً لإرسالها .

الاحتمال الثالث : ان ننكر الاطلاق في روايات حرمة العصير العنبي المغلي في نفسه ، بلا حاجة إلى التفتيش عن مقيد .

وهذا ، وان كان يبدو غريباً في بادىء النظر ، ولكن يمكن تقريبه بما يلي وهو :

أن الروايات التي حكمت بحرمة العصير العنبي المغلي طائفتان: احداهما : ما ورد في المطبوخ والبختج والطلا . والاخرى : ما ورد من الروايات التي لم يؤخذ في لسانها الطبخ ، بل علقت الحرمة فيها على نفس العصير منوطاً بالغليان .

وهناك مسألتان كانتا مطروحتين للبحث على الصعيد الفقهي العام بين المسلمين ، وحصل بشأنها نقاش وأخذ ورد واسع من عصر الصحابة ، إلى أيام الامام الصادق عليه السلام .

والمسألة الأولى : تتعلق بالطلا ، وذلك ان العصير العنبي غير المطبوخ ، لا اشكال عند المسلمين في حرمته ، كثيره وقليله اذا غلا وأسْكَر ، وانما وقع الكلام بينهم في العصير العنبي المطبوخ على النار ، والاصل في ذلك قصة عمر بن الخطاب مع أهل الشام ، اذ لا يظهر تعارف الطلا قبل هذه القصة ، حيث راجع أهل الشام عمر ، شاكين له فساد بطونهم ، لتعوُّدهم على الاغذية الثقيلة ، وحرمة المسكر عليهم ، فجاء نصراني وقال : إننا تعودنا على شراب نشربه في موسم الصوم ليقوّينا على العبادة ، فجاء بشرابه وهو عصير عنبي مطبوخ وكان غليظاً كالرُّب ، فوضع عمر أصبعه فيه فقال : لكأنه طلاء الابل ، (وهو النفط الذي يطلى به الابل) ، ثم التفت عمر إلى عبادة بن الصامت الصحابي الجليل ، وكان جالساً إلى جانبه فقال : ما ترى في هذا ؟ فقال : انا لا

أرى ان النار تحلل الحرام .فانزجر منه عمر ، ونسبه إلى الحمق ، وأفتى بالحلية ، فلما أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين ، فاقام الحد عليه ، ونهاهم عن التجاوز في الشرب إلى حد الاسكار .

ويبدو من هذه القصة ان عمر اراد تحليل الشرب من المسكر بالمقدار الذي لا يسكر ، اذا طبخ على النار ثم أسكر ، ولذا قال له عبادة : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام .

وقد بدأ النزاع منذ ذلك الوقت حول هذه النقطة ، وامتد في عصور الصحابة والتابعين والفقهاء ، فهناك من رأى رأي عمر ، وهناك من اتفق مع عبادة في موقفه ، غير ان الطرفين معاً ، كانا متسالمين على ان الطبخ بالنار بنفسه ليس من موجبات الحرمة ، وانما الكلام بينهم ، في انه هل يوجب تعطيل الغليان الحاصل بعد الطبخ عن ايجاد الحرمة أوْلاَ ؟

وكلمات الفقه السني مشحونة بتحرير النزاع على هذا الوجه ، وبالاختلاف بين المحللين في مقدار الطبخ الموجب لسلخ الغليان عن السببية للحرمة ، فقد ذهب البعض : إلى أن الطبخ الموجب لذلك ، هو الطبخ المذهب للنصف ، وذهب اخرون . إلى انه الطبخ المذهب للثلثين ، وبعض ثالث قال : بكفاية مطلق الطبخ ، واما اتباع عبادة بن الصامت فقالوا : ان الطبخ إلى ذهاب الثلثين يوجب التحليل لعدم الاسكار خارجاً حينئذ .

فاذا عرفنا ان الاستفهام المركوز في الذهن العام ، من أيام عمر إلى أيام أصحاب المذاهب ، هو ان الطبخ بالنار هل يحلل ما كان حراماً لولا الطبخ أوْلاَ ـ لا أنه هل يكون محرماً بنفسه أوْلاَ ؟ ـ ، كان من الطبيعي ان يوجه إلى الامام هذا الاستفهام ، وان يتصدى عليه السلام لابداء رأيه بهذا الشأن ، فقال ما قال من الروايات بشأن الطلا التي حاصلها : انه اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام ، واذا طبخ على الثلث فهو حلال . فيكون معنى هذا الكلام ، في ضوء الارتكاز المذكور ، انه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراماً بعد ذلك بالسكر .

وهـذا الإرتكاز إنْ لم يوجب ظهـور روايات الـطلا في كونها تعقيبـاً على النزاع المعروف المركوز بنحو يناسبه ، فلا أقل من اقتضائـه للاجمـال ، بمعنى اننا نحتمل ان الارتكاز المعاصر ، كـان بنحو يـوجب ظهور روايـات الطلا في ذلـك عند السامع ، واحتمال القرينة المتصلة موجب للاجمال .

وتوجد عندنا مؤيدات لما احتملناه في معنى روايات الطلا :

منها : نفس استثناء ذهاب الثلثين ، فان القيد المأخوذ في كلام المولى ، ان لم يكن له نكتة مركوزة في ذهن العـرف ، حمل عـلى التعبد ، وان كـان له نكتـة مركوزة عرفاً ، انعقد له ظهور بملاك الانسباق العرفي للنكتة المركوزة في ان القيد بلحاظها . وذهاب الثلثين من هذا القبيل ، فان فيه نكتة مركـوزة عرفـاً ، وهي اخراج المائع عن القابلية للاسكار ، وكان العمـل على ذلـك خارجـاً ، بمعنى ان من كان يتحاشى عن شـرب المسكر في المـطبوخ ، يـطبخ العصـير على الثلث ، ومن كان لا يتحاشى عن ذلك ، يطبخ العصير على النصف أو نحوه ، فينصرف الكلام إلى أن الملحوظ في التحريم اثباتـاً ونفياً هـو الاسكار ، بعـد فرض عـدم عرفية افتراض حرمة واقعية للأعم من المسكر وغيره ، بملاك احتياط المولى نفسه خوفاً من ان يقع العبد في الاشتباه .

ومنها : ما مضى من رواية معاوية بن عمّار حيث قـال فيها : « رجـل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه ، يشـربه عـلى الثلث ولا يستحله على النصف » . ونحن لم نجـد شخصاً من المخـالفين ، في حـدود ما لاحـظناه ، ابـدى احتمـال الحرمة في العصير العنبي المطبوخ على النار مع كونه مسكراً ، وانما اختلفوا في انه إذا طبخ ثم أسكر ، فهل قليله حلال أو حرام ؟ ، فاكبر الظن ان هـذا المخالف المشار إليه في الرواية ، كان ممن لا يستحـل المسكر ، لا انه لا يستحـل المطبـوخ على النصف بما هو ، ومع ذلك عبر عنه بانه لا يستحل المـطبوخ عـلى النصف ، وهي عبارة مشابهة جداً لعبارة : ان الطلا اذا زاد عـلى الثلث فهو حـرام . وهذا يؤيـد ان امثال هـذه العبارات ، كـان يراد بهـا الاشارة إلى مـا ذكرنـاه ، من ان

الطلا لا ترفع حرمته الاسكارية بمجرد الطبخ ، لا فرض حرمة جديدة تحصل بنفس الطبخ على النار . وبهذا تسقط دلالة الطائفة الاولى من الروايات على حرمة مستقلة .

والمسألة الثانية هي : ان العصير العنبي الذي لا اشكال في حرمته ، اذا غلا واسكر ، ما هو ميزان التحريم فيه ؟ فهناك من يقول : ان الميزان هو الغليان . وآخر يقول : ان الميزان هو ان يغلي ويزيد . وثالث يقول : بل البقاء ثلاثة ايام . ورابع : يجعل الميزان البقاء عشرة ايام . وهذا نزاع تضمن جهات نظر وكلمات كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء . وهذا يجعل من المحتمل قوياً في الروايات الدالة على ان العصير العنبي اذا غلى ونش حرم ، والتي لم يؤخذ فيها عنوان الطبخ بالنار ، ان تكون ناظرة إلى هذا المعنى ، ومسوقة لبيان ان الميزان في التخمير ، وثبوت حكم الخمر ، الغليان والنشيش ، دون سائر العناوين المذكورة في كلمات المتنازعين ، وليست مسوقة لبيان حكم ما اذا غلى بالنار ولم يسكر .

فمثلاً في رواية جاء : « لا بأس بشرب العصير ستة ايام . وقال ابن ابي عمير : معناه ما لم يغل » ، فهذا ردع عن كون الميزان عدد الايام . وفي رواية اخرى جاء : « إذا نش العصير او غلى حرم » ، فهذا ردع عن اشتراط الإزباد مثلاً .

والحاصل : فرق بين ان تساق مثل هذه القضية لإنشاء حرمة بها ، وبين ان تساق لتحديد الميزان في حرمة مفروغ عنها . وارتكازية النزاع المذكور ، وشيوع الكلام فيه في عصر النصوص ، ان لم يوجب انصراف الروايات إلى المعنى الثاني ، فلا اقل من الاحتمال بنحو موجب للاجمال ، فيتعذر التمسك بالاطلاق .

والانصاف : ان المصير إلى القول بحلّية العصير المطبوخ ما لم يسكر ، في ضوء ما قلناه ، ليس مجازفة ، لولا دعوى الاجماع على الحرمة في كلام شخص

كالمحقق (قدس سره) في المعتبر ، اذ تساءل : ان العصير العنبي المغلي ، هل يحكم بنجاسته مطلقاً ، او لا يحكم بذلك الا على تقدير الاشتداد ؟ ، وذكر ان فيه كلاماً ، واما الحرمة مطلقاً فعليها اجماع فقهائنا . وهذا واضح في نفي مطلق الخلاف في الحرمة ، خصوصاً اذا التفتنا الى ان القول بالنجاسة في الطبقات المنظورة للمحقق من الفقهاء محدود جداً ، ومع ذلك فرض خلافاً في ذلك ، بينما ادعى الاتفاق في جانب الحرمة . فالعبارة ظاهرة في دعوى الاجماع بمعنى يقابل حتى الخلاف الجزئي المحدود .

وقد يناقش هذا الاجماع بوجوه :

فأولاً : هو اجماع منقول .

وثانياً : مَدْرَكِيٌّ جزماً او احتمالاً ، لقوة افتراض الإستناد الى روايات المسألة .

وثالثاً : ان الشهيد في الدروس ، والعلاّمة في المختلف ، قد يبدو منهما المخالفة ، وهذا يكشف عن عدم كون الاجماع الذي ذكره المحقق مفيداً لليقين بالنسبة إليهما ، فإذا لم يفدهما ذلك ، مع قرب عهدهما بمدَّعيه ، فكيف يفيدنا ؟ ! .

ورابعاً : ان السيد المرتضى (قدس سره) في كتاب الانتصار ، المعَدّ لنقل موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، لم يذكر العصير العنبي ، وذكر الفقّاع وغيره ، مع ان احداً من فقهاء السنة فيما لاحظنا ، لم يقل بحرمة العصير العنبي المغلي .

وهذه الموهنات ، تؤدي إلى عدم الجزم بالحرمة الواقعية ، ولكنها لا تسقط الاجماع المذكور عن الصلاحية للالزام بالاحتياط .

اما كونه اجماعاً منقولاً : فواضح ان الاجماع المنقول في بعض الموارد ، قد يوجب ثبوت المطلب ، فيما اذا انضمت اليه خصوصيات وقرائن تعززه . فاذا

كان الناقل مثل المحقق في سعة اطلاعه ، مع وضوح عبارته ، وقيام القرينة فيها على عدم المسامحة وغض النظر عن الخلافات الجزئية ، واضيف إلى ذلك التتبع من الخارج ، وعدم وجدان فقيه قبل المحقق ، يترائى منه القول بالحلّية ، ولا وجدان كلام يدل على نقل الخلاف ، ففي ذلك كله ما يعزز الاجماع المنقول .

واما احتمال المدركية : فاذا فرضنا ان الفقهاء قبل المحقق ، قد اجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من روايات الباب ، فهذا بنفسه شاهد قوي ، على ان سلفهم من اصحاب الأئمة عليهم السلام ، لم يكونوا قد فهموا من الأئمة عليهم السلام ، اناطة حرمة العصير المغلي بالاسكار ، والا لأصبحت الحلّية بعد ذلك من الواضحات ، لان المسألة على ما يبدو من الروايات ، كانت واسعة الانتشار ، وكانت الانبذة واقسام العصير محل ابتلاء العموم بدرجة كبيرة ، وكل مسألة بهذه الدرجة من ابتلاء الناس بها ، واهتمامهم بالتعرف على حكمها ، وشغفهم باستعمالها ، لو كان حكمها عدم الحرمة ، لكان مقتضى العادة انتشار ذلك وشيوعه ، خصوصاً مع مطابقته مع موقف العامة ، ولو كان عدم الحرمة منتشراً وشائعاً بين اصحاب الأئمة ، لكان ذلك بنفسه مفسراً لروايات الباب ، ولما امكن للفقهاء المتصلين بعصرهم ، ان يُجْمِعوا على فهم الحرمة المطلقة من آثار الأئمة عليهم السلام .

واما خلاف العلاّمة والشهيد فغير واضح ، لان عبارتهما كما تقدم ، وان كانت قريبة من القول باناطة الحرمة بالسكر ، الا ان كون ذلك مخالفاً للمشهور فقهياً على اقل تقدير ، يوجب على تقدير ارادتهما ، ان يصرحا بذلك القول ، ويركزا عليه ، تنبيهاً على خلافهما في المسألة للمشهور .

واما عدم تعرض السيد المرتضى (قدس سره) للعصير العنبي في عداد موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، فلعله لأجل ان السنة لم يكونوا يقبلون حرمة المسكر من المطبوخ رأساً ، وانه كان يرى ان حلّية العصير العنبي المغلي غير

المسكر ، من فروع حلّية المسكر من المطبوخ ، وعدم حرمة قليله ، فناقش الاصل دون الفرع .

الاحتمال الرابع : هو الالتزام بان روايات الباب ، متكفلة لتخصيص زائد لعموم دليل الحل ، باقتضائها حرمة العصير العنبي المغلي ، ولو لم يكن مسكراً . وهذا هو المتعين ولو احتياطاً ، بلحاظ ما تقدم في مناقشة الاحتمالات الثلاثة السابقة .

وبعد افتراض الفراغ عن حرمة العصير العنبي المغلي مطلقاً ، يقع الكلام في مسائل :

المسألة الاولى : وهي ان الاصحاب ، بعد اتفاقهم على ارتفاع الحرمة عن المطبوخ على النار بذهاب الثلثين ، وقع الكلام بينهم في المغلي بنفسه بسبب حرارة الشمس ، وانه اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ، هل يحل أوْلاً ؟ . فذهب المشهور إلى حليته بذلك ، وذهب شيخ الشريعة (قدس سره) ، إلى ان ذهاب الثلثين ، انما يحلل المغلي بالنار ، واما المغلي بنفسه فلا يحل الا بالتخليل ، ونسب هذا القول إلى بعض المتقدمين .

ولشيخ الشريعة (قدس سره) في اثبات مذهبه ثلاثة اساليب : **الاسلوب الاول** : هو التمسك بمجموع روايات الباب ، وبيان ذلك : انها تنقسم إلى طائفتين : الاولى : ما دلت على حرمة العصير المغلي ، من دون ان تقيد الحرمة فيها بعدم ذهاب الثلثين . والثانية : الروايات التي تقيد الحرمة بما قبل ذهاب الثلثين ، وهي روايات الطلا ، والبختج . والطائفة الثانية مختصة بالمغلي بالنار ، لان الطبخ بالنار هو المفروض في موضوعها . والطائفة الاولى مختصة بالمغلي بنفسه ، وذلك لانه ، وان لم يذكر فيها هذا القيد للغليان ، ولكن عدم ذكر سبب الغليان يوجب الانصراف إلى الغليان بنفسه ، لانه لو كان الغليان بسبب خارجي ، لكان ذلك مؤونة زائدة تحتاج إلى القرينة . وعليه يلاحظ ان تمام الروايات التي وردت فيها الحرمة مطلقة جاءت في المغلي بنفسه ، وتمام الروايات

التي وردت فيها الحرمة مقيدة بعدم ذهاب الثلثين ، وردت في المغلي بالنار ، وليس هذا صدفة ، وانما هو للكشف عن مطلب واقعي ، وهو اطلاق حرمة المغلي بنفسه ، وتقييد حرمة المغلي بالنار بما قبل ذهاب الثلثين ، ولا تعارض بين الطائفتين ، لاختلاف الموضوع فيهما ، فنأخذ بكل منهما في موضوعها .

وتحقيق الكلام في هاتين الطائفتين : هو ان المحتملات فيهما ستة ، فنذكر كل واحد منها لنرى انه : هل هو في صالح القول الذي ذهب إليه شيخ الشريعة ، او في صالح القول المشهور ؟ ، ونرى ان اياً من المحتملات هو الصحيح وحده .

الاحتمال الأول : ما اختاره شيخ الشريعة ، من ان الطائفة الاولى مختصة بالمغلي بنفسه ، والثانية مختصة بالمغلي بالنار . والكلام في هذا الاحتمال ، تارة يقع في مناقشته ، واخرى في انه على تقدير تسليمه هل هو في صالح شيخ الشريعة أوّلاً ؟ .

اما مناقشة هذا الاحتمال ، فهذا الاحتمال ـ كما ترى ـ يتركّب من دعويين ، احداهما : دعوى اختصاص الطائفة الاولى بالمغلي بنفسه ، لان فرض السبب الخارجي مؤونة زائدة ينصرف عنها الكلام . والاخرى : دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلي بالنار .

وسوف يأتي الكلام عن الدعوى الثانية في دراسة الاحتمال الثاني من احتمالات الطائفتين .

واما الدعوى الاولى ، فقد يناقش فيها تارة : بان الطائفة الاولى ـ خلافاً لما ادعاه شيخ الشريعة ـ ، مختصة بالمغلي بالنار ، بدعوى ان رواية حمّاد : « قلت : أي شيء الغليان . قال : القلب »[1] ، تحكم على سائر روايات الطائفة الاولى ، وتفسر الغليان فيها بالقلب ، ومن الواضح ان انقلاب العالي سافلاً وبالعكس ، لا يكون عادة الا في موارد الغليان بالنار .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأخرى : بأنه ما معنى دعوى العناية الزائدة في فرض السبب الخارجي للغليان ، مع أن كل غليان له سبب خارجي لا محالة

وثالثة : بأن النار لما كانت هي الأداة المتعارفة لاغلاء العصير ونحوه ، وبها تطبخ الأشياء ، فينصرف الغليان إلى ما كان بسببها .

ورابعة : بأن الطائفة الأولى مطلقة شاملة للمغلي بنفسه وبالنار .

ودعوى : الانصراف إلى الغليان بنفسه ، لكون السبب الخارجي مؤنة زائدة .

مدفوعة : بأن المولى ليس في مقام بيان السبب ، إذ لا دخل للسبب في غرض المولى ، فلا معنى لهذا الإنصراف .

أما الاعتراض الأول ، فيندفع ، بأن القلب ولو ببعض مراتبه محفوظ في موارد الغليان بنفسه أيضاً ، وإن كان في موارد الغليان بالنار أشد .

وأما الثاني ، ففيه : أن المقصود ليس كون غليان العصير بدون نار ، غلياناً بدون سبب خارجي حقيقة ، بل كونه كذلك عرفاً .

وأما الثالث ، ففيه : أن غليان العصير ليس كغليان المرق ، فإن تم ما ذكر من الإنصراف في غليان المرق ، لا يتم في غليان العصير ، لأن غليانه بنفسه أمر ملحوظ شائع أيضاً ، باعتبار ما يترتب عليه من الفوائد الشيطانية وظهور الأسكار .

وأما الرابع ، فتحقيق الحال فيه بنحو يظهر حال أصل الاحتمال أيضاً : أنّا تارة : نقول بأن الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية والإسكار ، وأخرى : نقول بأن غليان العصير بنفسه يساوق خمريته وإسكاره كما هو الصحيح ، وفاقاً لشيخ الشريعة (قدس سره) .

فعلى الأول ، يتعين الاطلاق في روايات الطائفة الأولى ، وشمولها للمغلي بنفسه والمغلي بالنار معاً ، لعدم الموجب للانصراف كما أشرنا في الاعتراض الرابع .

وأما على الثاني فقد يقال : ان ظاهر الدليل ، كون المغلي بهذا العنوان موضوعاً للحرمة ، لا بما هو طريق للاسكار والخمرية ، لأن حمل العنوان المأخوذ في موضوع الحرمة على المعرِّفية والطريقية خلاف الظاهر ، ومعه يتعين حمل روايات الطائفة الأولى على المغلي بالنار خاصة ، لأنه هو القابل لجعل الحرمة عليه بهذا العنوان دون المغلي بنفسه ، لأن فرض ثبوت حرمة عليه بهذا العنوان ، يلزمه الالتزام بحرمتين عليه : إحداهما بعنوان المغلي ، والأخرى بعنوان الخمر ، وهو غير محتمل فقهياً ، فإذا أريد الحفاظ على دخل الغليان بعنوانه في موضوع الحرمة المنشأة في روايات الطائفة الأولى ، فلا بد من تجاوز احتمال اختصاصها بالمغلي بنفسه ، بل واحتمال شمولها له بالاطلاق أيضاً .

وأما ان هذا الاحتمال ، هل هو في صالح مدَّعى شيخ الشريعة فتحقيقه : أنا إذا قلنا : بأن الغليان بنفسه لا يساوق الاسكار ، فلا شك في أن هذا الاحتمال في صالحه ، وأما إذا قلنا : بأن العصير المغلي بنفسه هو المسكر والخمر بعينه كما تقدم ، فلا يتم ما رامه شيخ الشريعة من التمسك باطلاق الطائفة الأولى لاثبات حرمة المغلي بنفسه حتى بعد ذهاب الثلثين ، إذ لا يمكن المصير على هذا التقدير ، إلى تكفل هذه الطائفة لإنشاء حرمة على عنوان المغلي بما هو ، لكي نتمسك باطلاقها لما بعد ذهاب الثلثين ، لاستلزامه كونه محرماً بحرمتين : بما هو مغلي وبما هو مسكر ، وهو غير محتمل فقهياً . فلا بد من الالتزام : إما بأن هذه الروايات ليست في مقام بيان حرمة المغلي ، بل في مقام تحديد الميزان في اتصاف العصير بالحرمة الثابتة لعنوان المسكر ، وإما بأن هذه الروايات ، وإن كانت في مقام بيان الحرمة ، إلا أن الغليان لم يؤخذ ـ بما هو ـ موضوعاً لهذه الحرمة ، بل أخذ بنحو يناسب مع المعرفية ، لكي تكون الحرمة في فرض الاسكار عين الحرمة المجعولة على المسكر ، لا حرمة أخرى . فعلى الأول ، لا يكون للروايات اطلاق يقتضي حرمة العصير المغلي مطلقاً حتى بعد ذهاب الثلثين ، لأن مرجعها حينئذ إلى حرمة المسكر ، ومن الواضح ، أننا نتكلم في ذهاب الثلثين المساوق لعدم الاسكار .

وعلى الثاني ، يمكن تصوير الاطلاق في الحرمة المستفادة من تلك الروايات لفرض ذهاب الثلثين ، غاية الأمر ، أن الحرمة في حالات الاسكار يكون الغليان معرِّفاً لموضوعها وهو الاسكار ، وفي الحالات الأخرى يكون الغليان بعنوانه موضوعاً لها ، غير أن هذا الاطلاق ، يقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق دليل حلية الطيبات بنحو العموم من وجه ، لأن العصير المغلي بعد ذهاب الثلثين وارتفاع سكره ، يشمله عنوان الطيبات في دليل الحلية ، ولا يمكن تقديم اطلاق الحرمة بدعوى : أن العكس يوجب إلغاء عنوان الغليان ، وعدم دخله بنحو الموضوعية . لاندفاعها : بأن رفع اليد عن ظهور العنوان المذكور في الموضوعية ، مفروض في المقام ، فلا يكون محذوراً جديداً ، وعليه ، فقد يقدم دليل الحلية في مادة الاجتماع باعتباره كتابياً ، ولا يتم حينئذ ما اختاره شيخ الشريعة (قدس سره) .

الاحتمال الثاني : أن تكون الطائفة الأولى مطلقة ، تشمل المغلي بالنار والمغلي بنفسه ، والطائفة الثانية المغيَّاة بذهاب الثلثين ، مختصة بالمغلي بالنار . والكلام يقع تارة : في تقييم الاحتمال ، وأخرى : في كونه لصالح مختار شيخ الشريعة .

أما تقييم الاحتمال ، فالجزء الأول منه ، وهو دعوى الاطلاق في الطائفة الأولى ، تقدم حاله ، واتضح أنه يتم بناءاً على عدم كون الغليان بنفسه مساوقاً للاسكار ، ويشكل بناءاً على المساوقة . وأما الجزء الثاني منه ، وهو دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلي بالنار ، فقد يناقش فيه بلحاظ روايتين .

الأولى : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ قال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »[١] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

وهذه الرواية ، قد يقال ـ في البداية ـ : إن موضوعها هو المطبوخ بالنار لأن السؤال عنه . ويمكن أن يقال في مقابل ذلك : ان الرواية مطلقة ، لأن السؤال إذا كان عن خصوص المطبوخ بالنار ، فالجواب يبين قاعدة عامة ، والمورد لا يخصص الوارد ، والقرينة على عمومية الجواب قوله : « إذا تغير عن حاله وغلا » ، إذ يعرف بذلك أن مرجع الضمير ، ليس الواقعة المسؤول عنها بالخصوص ، وإلا فالمفروض فيها الغليان ، فلم يكن من المناسب تكرار قيد الغليان ، لو لم يكن الجواب قاعدة عامة .

ويمكن أن يقال : ان هذه الرواية مختصة بالمغلي بنفسه ، وتوضيح ذلك : أن كلمة (حتى) في الحديث ، يحتمل فيها أنها للغاية ، أي إلى أن يغلي ، ويحتمل أن تكون بمعنى التعليل ، أي لكي يغلي من ساعته ، فإن الخمّارين كان من شأنهم أن يطبخوا العصير لكي يتهيأ للتخمر بصورة أسرع ، ويكون مفاد الرواية على هذا الاحتمال : ان العصير طبخ حتى يغلي بعد ذلك من نفسه في وقت قريب . وبناءاً عليه ، يكون مورد السؤال هو المغلي بنفسه ، ويكون الجواب نصاً فيه .

وهذا الاحتمال هو الظاهر ، في مقابل احتمال كون (حتى) للغاية ، وذلك لعدة قرائن :

منها : قوله : « من ساعته » ، فإنه لو كانت (حتى) للغاية ، لم يتضح وجه لهذه الكلمة ، لأن الغاية مفادة بقوله : « حتى يغلي » ، وأما إذا كانت للتعليل ، فقد تكون للكلمة دخل في الغرض ، بأن يكون الغرض هو جعله بنحو يسرع إليه الغليان من نفسه بسبب الطبخ .

ومنها : قوله : « يطبخ بالنار حتى يغلي » ، فإن الطبخ لا يصدق إلا حين الغليان ، فلا معنى لفرض الغليان غاية له ، وحمل الطبخ على مجرد الوضع على النار خلاف الظاهر .

ومنها : قوله : (إذا تغير عن حاله وغلا) ، فإن تغير الحال بمعنى تغير الطعم ، وميله إلى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان ونزول درجة الحرارة ، وفي الغليان من نفسه ، يكون قبل الغليان ، فلو قصد بالغليان الغليان بالنار ، لكان التعبير المذكور المشعر بأن التغير يكون قبل الغليان أو معه ، في غير محله .

والانصاف ، أن الرواية ظاهرة ، ولو لبعض هذه القرائن ، في مدعى المشهور ، من أن المغلي بنفسه يحل بذهاب ثلثيه ، إلا أنها ضعيفة سنداً .

الثانية : رواية عبد الله بن سنان ، التي تمسك بها السيد الأستاذ (دام ظله) ، في مقابل شيخ الشريعة (قدس سره) قال : ذكر أبو عبد الله ، أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال[1] . وهذه الرواية ، على ما ذكر دام ظله ، موضوعها مطلق العصير ، فيشمل المغلي بنفسه ، ويدل على حليته إذا ذهب ثلثاه بالطبخ .

والتحقيق أن قوله : (إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه) ، لو تصورناه بنحو مفاد كان التامة فكأنه قال : العصير ، إذا وجد فيه طبخ مستمر إلى ذهاب الثلثين فهو حلال ، كان لما ذكره ، دام ظله ، مجال ، ولكن الظاهر من الحديث ، أنه أريد ذلك بنحو مفاد كان الناقصة ، فكأنه قال : العصير ، إذا كان طبخه بنحو يذهب الثلثين فهو حلال ، فالطبخ داخل في موضوع القضية ، ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ ، وهي ذهاب الثلثين . ومن المعلوم أنه بناءاً على هذا الاحتمال، لا يمكن التمسك باطلاق الرواية ، لأن موضوع القضية ليس هو ذات العصير ، بل العصير المطبوخ ، واطلاقها لما غلى بنفسه ثم طبخ ، يشبه إطلاقها لما غصب ثم طبخ ، فإنها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ ، لا بصدد علاج كل حرمة .

والنكتة في استظهار مفاد كان الناقصة من الجملة المذكورة ، أنه لو جعل

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة .

الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع ، كان المستفاد منه : أن الطبخ شروع في سبب الحلّية ، بينما الأمر ليس كذلك ، فإن العصير بالطبخ يحرم ، ثم استمراره في الطبخ يحلله ، وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع ، وكون الشرط في الحلية استمرار الطبخ المفروغ ، ولا يصح جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط إلا مع افتراض غليان سابق في العصير ، وهو عناية زائدة .

وقد يقال : إن هذه العناية الزائدة يوجد ما يصلح للدلالة عليها ، وهو كون الرواية ناظرة إلى دليل حرمة العصير ، ودليل الحرمة موضوعه العصير المغلي ، لا مطلق العصير .

إلا أن ظاهر الرواية ، بناءاً على كونها ناظرة إلى دليل حرمة العصير ، أنها ناظرة إلى الحرمة الثابتة في لسان دليلها للعصير بما هو عصير ، وهي ليست إلا حرمة العصير المغلي بالنار ، بناءاً على ما تقدم في تحقيق حال الطائفة الأولى ، وأما العصير المغلي بنفسه فهو حرام بما هو مسكر ، لا بما هو عصير .

هذا حال تقييم الاحتمال الثاني ، وأما ان هذا الاحتمال هل يثبت قول شيخ الشريعة أوْ لا ؟ . فالذي يبدو في أول النظر أنه يكفي لاثباته ، إذ قد افترض فيه أن روايات الحرمة التي لم تقيد بعدم ذهاب الثلثين ، مطلقة تشمل المغلي بنفسه ، وروايات التقييد بما قبل ذهاب الثلثين تختص بالمغلي بالنار ، فتقيد الطائفة الأولى بالطائفة الثانية في خصوص المغلي بالنار ، وتبقى على إطلاقها بالنسبة للمغلي بنفسه .

ومن الغريب ما ذكره بعض ، من آن روايات الطائفة الأولى المطلقة ، موضوعها طبيعي المغلي ، ومحمولها الحرمة ، والروايات المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ، إما أن تقيد موضوع الطائفة الأولى بالمغلي بنفسه ، أو تقيد محمولها بعدم ذهاب الثلثين .

فإن فرض الأول ، صح كلام شيخ الشريعة ، إذ لا يبقى دليل على ارتفاع حرمة المغلي بنفسه إذا ذهب ثلثاه .

وإن فرض الثاني ، كان الحق مع المشهور ، لأن مطلق العصير المغلي تصبح حرمته مقيدة بما قبل ذهاب الثلثين ، وليس تقييد الموضوع مقدماً على تقييد المحمول . ووجه الغرابة ، أنه لا وجه لتقييد الموضوع ، ولا وجه أيضاً لتقييد المحمول إلا بلحاظ بعض حصص الموضوع ، وهو خصوص المغلي بالنار ، لأن التقييد ضرورة تقدر بقدرها .

والتحقيق : أن هذا الاحتمال ، وإن كان في صالح شيخ الشريعة بلحاظ روايات الباب ، ولكن قد توقع المعارضة بالعموم من وجه ، بين اطلاق الطائفة الأولى لفرض ذهاب الثلثين في المغلي بنفسه ، المساوق لارتفاع الاسكار ، واطلاق دليل حلية الطيبات الشامل لغير المسكر من الأشربة .

الاحتمال الثالث : أن يكون موضوع الطائفة الأولى مطلق المغلي ، وموضوع الطائفة الثانية ـ ولو بلحاظ بعض رواياتها ـ ذلك أيضاً ، وهذا الاحتمال في صالح المشهور كما هو واضح ، وقد تقدم ما يعرف به حال هذا الاحتمال .

الاحتمال الرابع : أن تكون الطائفة الأولى مختصة بالغليان بنفسه على النحو الذي ادعاه شيخ الشريعة ، والطائفة الثانية مطلقة ولو بلحاظ بعض رواياتها . وقد عرفت حال كل من هاتين الدعويين .

وهذا الاحتمال ، قد يقال : بأنه يقتضي على فرض ثبوته ، إيقاع المعارضة بالعموم من وجه بين الطائفتين ، لأن الطائفة الأولى موضوعها خصوص المغلي بنفسه سواء ذهب ثلثاه أَوْ لا ، والطائفة الثانية موضوعها مطلق المغلي الذاهب ثلثاه ، ومادة الاجتماع هي المغلي بنفسه إذا ذهب ثلثاه .

وقد يقال : ان الطائفة الثانية حاكمة على الأولى بملاك النظر ، لأنها تنظر إلى حرمة العصير وتفترضها ثم تحكم بارتفاعها بذهاب الثلثين ، وهذا يتوقف :

أولاً : على أن تكون الروايات المدعى حكومتها في مقام بيان المحلل

فقط ، لا في مقام بيان الحرمة وتقييدها ، وإلا لم يكن هناك موجب لافتراض نظرها إلى دليل للحرمة وراءها ، حتى تكون حاكمة عليه .

وثانياً : على عدم اختصاص نظرها ـ لقرينة ـ بخصوص الحرمة الثابتة للعصير المغلي بالنار ، كما مرت الاشارة إلى ذلك سابقاً .

الاحتمال الخامس : أن يبنى على ورود كلتا الطائفتين في خصوص المغلي بالنار .

وقد ظهر حال هذا الاحتمال مما تقدم .

وقد يقال : بناءاً عليه ، أنه يتم ما ذكره شيخ الشريعة ، لأن ورود الطائفتين معاً في المغلي بالنار ، لا يعني حلية المغلي بنفسه ، بل هو حرام على أي حال ، ولو لم نقل بأن الغليان بنفسه يساوق الاسكار بلحاظ الاجماع ، ومعه فيجري استصحاب بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين . ولكن قد يتمسك حينئذ بعموم حلية الطيبات ، الحاكم على الاستصحاب المذكور .

الاحتمال السادس : أن يفترض عكس الاحتمال الأول ، وهو في صالح المشهور ، وقد عرفت حاله مما تقدم .

هذا كله في الأسلوب الأول لشيخ الشريعة في إثبات مدعاه .

أما الأسلوب الثاني : فهو التمسك ببعض الروايات الخاصة وهو روايتان :

الأولى : رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

وتقريب الاستدلال بها ، أن هذه الرواية تشتمل على شرط وهو إصابة النار للعصير ، وجزاء وهو الحرمة المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ، ومقتضى قانون الشرطية ، انتفاء الجزاء ، وهو هنا الحرمة المقيدة بانتفاء الشرط ، ويكون انتفاء

(١) وسائل الشيعه للحر العاملي . باب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

الشرط في المقام تارة : بعدم الغليان رأساً ، وحينئذ لا إشكال في عدم الحرمة ، فالجزاء منتف ، وأخرى : بالغليان بنفسه من دون إصابة النار ، وحينئذ لا إشكال في ثبوت أصل الحرمة ، فيجب أن يكون انتفاء الجزاء ، وهو الحرمة المقيدة بانتفاء قيدها ، ومعنى ذلك ، ثبوت الحرمة المطلقة للمغلي بنفسه على نحو لا ترتفع إلا بالتخليل .

وتحقيق الكلام في ذلك يقع في ثلاث نقاط :

إحداها : في أن هذه الجملة هل لها مفهوم أو لا ؟ . **والثانية** : في أنه على فرض المفهوم ، هل يدل المفهوم على انتفاء الحرمة المقيدة ؟ . **والثالثة** : أنه لو فرض وجود مفهوم يدل على انتفاء الحرمة المقيدة ، فهل يثبت بذلك حرمة العصير العنبي المغلي بنفسه وإن ذهب ثلثاه ما لم يخلل ؟ .

أما النقطة الأولى : فمن الواضح ، أنه لم تستعمل في هذه الجملة أداة شرط ، فدعوى المفهوم ، قد تكون على أساس الالتزام بالمفهوم في الوصف واللقب ، وهذا غير تام كبرى ، إذ لا نقول بالمفهوم لهما ، نعم ، لا بد من تصور فائدة في القيد حتى لا يكون لغواً ، ويكفي فائدة لذكر إصابة النار ، أنه لو لم يذكرها لكان الموضوع أوسع من الحرام ، إذ ليس كل عصير حراماً قبل ذهاب الثلثين ، فالقيد احترازي في الجملة .

وقد تكون دعوى المفهوم على أساس مفهوم الشرط الثابت في الجملة ، وإن لم يوجد فيها أداة الشرط صريحاً ، وذلك بقرينة : الفاء ، فإنه قرينة على ملاحظة نحو من الشرطية والترتب .

وهذا يمكن الايراد عليه بأمرين : **أحدهما** : مبني على أن ملاك مفهوم الشرط استفادة التعليق ، والفاء لا يفيده وإن أفاد نحواً من الترتب اللزومي . **والآخر** : أن الفاء ليست أحسن حالاً من أدوات الشرط ، وقد بينا في علم الأصول ، أن القضية الشرطية إنما تدل على المفهوم إذا لم يكن الشرط فيه

مخصصاً لموضوع القضية ، والمرجع الضمير في الجزاء ، وإلا سقطت دلالته على المفهوم ، نظير قولنا : من يجيئك فاكرمه ، والرواية من هذا القبيل .

وأما النقطة الثانية : فإن قيل فيها ، بأن المفهوم هو انتفاء مطلق الحرمة ، فالرواية لا تدل على مقصود شيخ الشريعة ، وحينئذ يخصص المفهوم باخراج المغلي بنفسه عنه لثبوت حرمته قطعاً . وإن قيل : ان المفهوم هو انتفاء الحرمة المقيدة ، كان ذلك في صالحه .

وتحقيق الكلام في المقام ، أن كلمة (حتى) في الرواية فيها احتمالان :

الأول : أن يقصد بها نسبة تامة ، وتجعل غاية لمفاد الجزاء ، فكأنه قال : كل عصير غلا بالنار فهو حرام ، وهذه الحرمة مستمرة إلى أن يذهب الثلثان ، وهذا يعني أنه قد طرأ على الحرمة أمران ، نسبة التعليق ونسبة الغاية في عَرْض واحد ، فمفاد المفهوم ارتفاع ذات الحرمة ، وبعد حصول الغاية ، ترتفع الحرمة بمفهوم الغاية .

الثاني : أن يقصد بها الغاية بنحو مفاد النسبة الناقصة ، فكأنه قال : كل عصير غلا بالنار فهو حرام مستمراً إلى أن يذهب الثلثان ، فالاستمرار لوحظ بنحو الوصفية ، والموصوف به ، إما أن يكون مادة الجزاء وهي الحرمة ، فكأنه قال : فهو حرام بحرمة مستمرة . وإما أن يكون هيئة : (فهو حرام) ، فعلى الأول : يكون المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة ، وذلك لأن المعلق في القضية الشرطية هو هيئة الجزاء ، والغاية صارت قيداً في مادة الجزاء ، أي في موضوع الهيئة ، فالتعليق تعليق لما قد قيد بالغاية في المرتبة السابقة . وعلى الثاني : تكون هيئة الجزاء طرفاً لنسبتين : إحداهما تامة ، وهي التعليق المفترض استفادته من القضية الشرطية ، والأخرى ناقصة ، وهي النسبة الغائية ، وحينئذ يمكن أن يفرض تقدم أي واحدة من النسبتين في مقام اللحاظ على الأخرى ، وذلك بأن يفترض تارة : أن المقصود جعل المعلق مغياً بذهاب الثلثين ، ويمكن أن يفترض أن المقصود جعل المغيّ بذهاب الثلثين معلقاً ، وهذا الأخير هو الذي يثبت

اقتضاء المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة دون سابقه .

والرواية على هذا الأساس ، إما مجملة ، وإما ظاهرة في غير ما يكون المفهوم معه مقتضياً لانتفاء الحرمة المقيدة بنحو يلائم مع ثبوت الحرمة المطلقة ، باعتبار أن المتفاهم عرفاً من الرواية ، أن المفهوم لا يجعل الحرمة أشد مما هو مجعول في المنطوق .

واما النقطة الثالثة : فلو سلّم ان المفهوم يقتضي انتفاء الحرمة المقيدة ، فهل يثبت بذلك ان المغلي بنفسه يحرم بنحو لا يحل الا بالتخليل ؟ .

التحقيق انه لا يثبت هذا المعنى وذلك :

اما اولاً : فلأن موضوع القضية هو العصير ، وهذا منصرف عن العصير المغلي بنفسه المساوق للخمر ، لان العصير في الارتكاز العرفي عنوان مقابل للخمر ، نعم ، لو قيل بان الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية ، لما كان هناك موجب للأنصراف المذكور .

وثانياً : ان انتفاء الحرمة المقيدة ، كما يكون بثبوت حرمة مطلقة لا ترتفع الا بالتخليل ، كذلك يكون بثبوت حرمة مطلقة من ناحية ذهاب الثلثين ، ومغياة بزوال صفة الاسكار ، سواء حصل ذلك قبل ذهاب الثلثين ، او بعده ، قبل التخليل ، او بعده .

وثالثاً : لو سلم اقتضاء المفهوم باطلاقه ثبوت الحرمة في العصير المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ، ولو زالت عنه صفة الاسكار ، فهذا الاطلاق في المفهوم ، معارض مع اطلاق آية حلية الطيبات، التي تشمل كل عصير غير مسكر ، والمعارضة بالعموم من وجه ، نعم لو ادعى شخص ان المعلق في الرواية ليس هو الحرمة المقيدة ، بل نفس التقييد ، وكون الحرمة منوطة بعدم ذهاب الثلثين ، كان المفهوم عنده اخص ، لانه يختص مورده حينئذ بالعصير المغلي بنفسه ، لان غير المغلي لا حرمة فيه أصلاً .

ثم انه لو تم في المفهوم اطلاق يقتضي بقاء الحرمة في المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ، فان قيل بأن روايات محللية ذهاب الثلثين مختصة بالمغلي بالنار فهو ، وان قيل بالاطلاق في بعضها للمغلي بنفسه ، وقع التعارض بالعموم من وجه ، وتعين على شيخ الشريعة حينئذ ان يتمسك بمطلقات حرمة العصير اذا غلا .

الرواية الثانية : لعمار الساباطي قال : وصف لي ابو عبد الله (ع) ، المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً ، فقال لي : تأخذ ربعاً من زبيب وتنقيه ، بان تصب عليه اثني عشر رطلاً من ماء ، ثم تنقعه ليلة ، فاذا كانت ايام الصيف ، وخشيت ان ينش ، جعلته في تنور سخن قليلاً حتى لا ينش . . . الحديث[1] .

وهذه الرواية ، تارة : يستدل بها على حرمة العصير الزبيبي بالغليان حتى يذهب ثلثاه ، وهذا بحث يأتي ان شاء الله تعالى . واخرى : يستدل بها على المدعى في المقام ، كما صنعه شيخ الشريعة (قدس سره) ، ومورد استدلاله قوله : (فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش) ، وتقريبه : انه لو كان ذهاب الثلثين محللاً لما نش بنفسه ، فلا معنى للخشية من النشيش ، اذ المفروض انه سوف يطبخه إلى ذهاب الثلثين . ويرد عليه : انه لم يذكر وجه الخشية ، وانما بيّن علاجها بعد الفراغ عن افتراضها في ذهن عمّار ، ولا ينحصر هذا الوجه المفترض ، في ثبوت حرمة مطلقة للمغلي بنفسه لا ترفع الا بالتخليل .

وتوضيح ذلك ، انه إذا بني على نجاسة كل مسكر كما هو المشهور ، ومختار شيخ الشريعة ، فمن الواضح ، بعد البناء على ان المغلي بنفسه مسكر كما هو مختاره ايضاً ، ان العصير ينجس عندئذٍ بالنشيش الحاصل بنفسه ، ويكون الطابخ معرضاً للنجاسة خلال عملية الطبخ ، بسبب ترشح شيء من العصير ،

---

(١) وسائل الشيعة ـ الباب ـ ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

ويكفي ذلك تفسيراً للخشية . وأما اذا بنينا على عدم نجاسة غير الخمر من المسكرات ، فيمكن ان نفسر الخشية ، بان الحرمة التي تحصل بالنشيش في نفسه المساوق للاسكار ، لا ترتفع الا بزوال الاسكار ، وهو امر لا بد من احرازه ، وقد لا يتأتى احرازه الا بعد ذهاب الثلثين ، مع ان الامام (ع) ، يريد ان يصف له المطبوخ بنحو يحل بمجرد ذهاب الثلثين ، وهذا شيء غير دعوى الحرمة التي لا ترتفع الا بالتخليل .

الاسلوب الثالث : الاستدلال بروايات التخليل ، وتوضيح ذلك ، ان العصير العنبي اذا غلا بنفسه أصبح مسكراً ، والمسكر محكوم عليه بالحرمة إلى ان يتخلل ، بمقتضى روايات التخليل ، وهذا الاسلوب ، لا مجال له عند من ينكر مساوقة الغليان بنفسه للاسكار ، وأما بناءاً على صحة ذلك ، كما هو المختار ، كان مقتضى روايات التخليل ، المدعى دلالتها على انحصار المحلل بالتخليل ، ان الحرمة في المغلي بنفسه تبقى بعد ذهاب الثلثين ايضاً ، فان لم يوجد في روايات محللية ذهاب الثلثين ما يشمل بالاطلاق العصير المغلي بنفسه ، فهو ، والا ، وقع التعارض بالعموم من وجه ، وتعين الرجوع إلى مطلقات حرمة العصير العنبي بالغليان على فرض وجودها .

ولكن التحقيق : ان روايات التخليل ، لا تدل على حصر المحلل بالتخليل ، بل على اناطته بزوال الاسكار ولو لم يصبح العصير خلاً ، فان روايات التخليل ، بعضها من قبيل رواية زرارة ، عن ابي عبد الله عليه السلام : سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلاً ، قال لا بأس[1] .

وهذا المضمون ، لا يستفاد منه حصر المحلل بالتخليل كما هو واضح ، وبعضها يستفاد منه كون المناط زوال الخمرية والاسكار ، لا حصول صفة الخلّية ، وهو رواية عبيد بن زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ، انه قال : في الرجل اذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً ، فجعله صاحبه خلاً ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من ابواب الأشربة المحرمة .

فقال : اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس[1] . وبعضها ، قد يتمسك به لاثبات حصر المحلل بالتخليل ، وهو ما رواه محمد بن ابي عمير ، وعلي بن حديد جميعاً ، عن جميل ، قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، يكون لي على الرجل الدراهم ، فيعطيني بها خمراً ؟ فقال : خذها ثم افسدها ، قال علي : واجعلها خلاً[2] . فان قوله : (ثم افسدها) ، وان كان لا يدل على اكثر من تحويلها عن الخمر والاسكار ، لأن افساد كل شيء بحسبه ، الا ان قوله : (واجعلها خلاً) ، قد يقال ، انه يدل على الحصر المدعى ، لانه ارشاد إلى المحلل ، وقد ارشده إلى التخليل ، ولكن يرد على ذلك ، ان هذه الجملة اختص علي بن حديد بنقلها ، دون محمد بن ابي عمير ، فلا يتم سندها ، بناءاً على عدم ثبوت توثيقه . على ان من المحتمل ان تكون من كلام علي بن حديد ، هذا مضافاً إلى ان الامام (ع) ، لعله كان في مقام بيان محلل يتحفظ فيه على المائع المذكور ، وذهاب الثلثين يذهب فيه ثلثا المائع ، وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه ، اتضح ان الصحيح في العصير العنبي المغلي بنفسه ، انه يحل بزوال اسم الخمرية وصفة الاسكار عنه ، لا بذهاب الثلثين ، كما يقول المشهور ، ولا بخصوص التخليل ، كما يقول شيخ الشريعة (قدس سره) .

المسألة الثانية : في أنه هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار أوْلاَ ؟ والمشهور هو الكفاية ، تمسكاً باطلاق دليل محلليته .

وذهب السيد الاستاذ دام ظله ، إلى اختصاص المحلل بالغليان بالنار ، واعترض على الاستدلال بالاطلاق بامرين :

الاول : عدم وجود رواية من روايات التحليل بذهاب الثلثين ذات اطلاق من هذه الناحية ، بل هي جميعاً مختصة بالغليان بالنار .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من ابواب الأشربة المحرمة .

الثاني : انه لو وجد الاطلاق ، ففي مقابله ما يدل بمفهومه على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار .

اما الامر الاول : فمقصوده بذلك ، انه بعد فرض وجود دليل يدل على حرمة العصير العنبي المغلي ، يكون مقتضى اطلاقه انه يحرم ، سواء ذهب ثلثاه بالنار ، أو بغيرها ، أو لم يذهب ، والمقيد ورد في الطلا والبختج ونحوهما من العناوين المختصة بالذهاب بالنار ، فيبقى غيره تحت اطلاق الحرمة .

ولكن توجد روايتان يستفاد الاطلاق منها .

الاولى : رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) : كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

والمظنون ، ان نظر المشهور في دعواهم للاطلاق إلى مثل هذه الرواية ، فان قوله : (حتى يذهب ثلثاه) ، ظاهر عرفاً في كونه غاية للحرمة ، فيكون مفاد الرواية : ان كل عصير اصابته النار فهو حرام ، والحرمة تستمر إلى ذهاب الثلثين ، وهذا مطلق يشمل فرض كون ذهاب الثلثين بسبب تلك الاصابة للنار ، أو باصابة اخرى لها ، أو بغير النار . وقد تحمل الغاية في المقام ، على كونها غاية للاصابة ، فيكون مفاد الرواية : ان كل عصير اصابته النار فهو حرام ، وإذا استمرت الاصابة إلى ان يذهب ثلثاه فهو حلال ، وعليه ، لا اطلاق في الرواية . غير ان هذا الحمل خلاف الظاهر ، فانه مهما كان عندنا شرط وجزاء أو ما يشبههما ، وذكر في الجزاء غاية ، فالمستفاد عرفاً أنه غاية للجزاء لا للشرط .

والرواية الثانية : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا ، فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ثلثه[١] . وهذه الرواية مطلقة ، إلا انها ضعيفة سنداً ، فيكتفى باطلاق الرواية الاولى .

نعم ، هنا كلام آخر ، وهو أنه يبقى للسيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ان يقول : ان المغلي بغير النار لم تثبت حليته إذا ذهب ثلثاه بغير النار ، فان موضوع الروايتين انما هو المغلي بالنار ، واما المغلي بنفسه ، فدليل السيد الاستاذ على حلّيته بذهاب الثلثين ، انما هو رواية عبد الله بن سنان قال : ذكر أبو عبد الله ، ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال[٢] . وهذه الرواية تختص بذهاب الثلثين بالنار ، فبناءاً على تصوراته ـ دام ظله ـ من حقه التفصيل بين المغلي بالنار والمغلي بنفسه ، لانحصار دليل حلية المغلي بنفسه بذهاب الثلثين عنده في تلك الرواية .

ولكننا في فسحة من الالتزام بهذا التفصيل الذي لم يلتزم به المشهور لما قلنا من ان الميزان في الحلية هو زوال الاسكار وذلك يوجب الحلية على القاعدة سواء كان بالنار أو بغيرها بلا حاجة إلى التمسك باطلاق الروايات .

وأما الامر الثاني : وهو وجود الدليل على عدم الكفاية ، فيدعى أنه رواية أبي بصير ، قال سمعت أبا عبد الله (ع) ، وسئل عن الطلا فقال : ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال ، وما كان دون ذلك فليس فيه خير[٣] . واستشهاد السيد الاستاذ بصدر الرواية بلحاظ المفهوم ، بتقريب ان مقتضى مفهوم الصدر ، أنه ان لم يطبخ إلى ذهاب الثلثين فليس بحلال ، وهو مطلق يشمل فرض ذهاب الثلثين بغير النار وعدمه .

وتحقيق الكلام حول ذلك يتلخص في عدة كلمات .

الاولى : انه بعد افتراض وجود الاطلاق الموافق لمذهب المشهور ، لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ينبغي ان يدعى ان المفهوم المذكور مقيد له ، بل ينبغي ان يقال : انه معارض له بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع إلى اطلاق : (إذا غلا حرم) .

الثانية : انه دام ظله ، تمسك بمفهوم صدر الحديث ، ولم يتمسك بمنطوق ذيله وهو قوله : (وما كان دون ذلك فليس فيه خير) ، فان كانت هذه الجملة الثانية تشمل تمام ما يدعى من مفهوم للجملة الاولى ، فلماذا عدل عن التمسك بالمنطوق إلى المفهوم ، والا بطلت سعة المفهوم ، اذ الظاهر عرفاً ان الجملة الثانية في مقام توضيح مفهوم الجملة الاولى ، فتوجب تضيق دائرة المفهوم ، ولا اقل من صلاحيتها لذلك بنحو توجب الاجمال .

الثالثة : كما يمكن ان يستدل برواية أبي بصير ، كذلك يمكن ان يستدل بالمفهوم في رواية عبد الله بن سنان ، فان كان مقصود السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ذكر رواية أبي بصير من باب المثال ، فلا كلام ، وان كان مقصوده حصر الاستدلال بها ، فلا بد من ابراز مميز لها عن رواية عبد الله بن سنان ، ومجرد ان الموضوع في رواية أبي بصير الطلا ، وفي رواية عبد الله بن سنان العصير ، لا يوجب فارقاً ، بعد وضوح كون العصير اشارة إلى العصير المعهود حرمته وهو المغلي .

الرابعة : ان انتزاع المفهوم المذكور من رواية أبي بصير ، فرع ان يكون الموضوع هو الطلا ، ويكون الطبخ إلى ان يذهب الثلثان شرطاً للحلية ، غير ان لازم ذلك ، اشتراط ذهاب ثلثي الطلا في حليته ، مع انه يكفي ذهاب ثلثي العصير كما هو واضح ، وهذا يصلح قرينة على ان الموضوع ليس هو الطلا ، بل طبخ الطلا ، أي الطبخ الذي يصير به العصير طلا ، فكأنه قال : طبخ العصير طلا إذا استمر إلى ذهاب الثلثين كان حلالاً ، ومفهومه على هذا ، عدم الحلية بالطبخ غير المذهب للثلثين ، لا عدم الحلية بغير الطبخ مما يذهب الثلثين ، ومما يعزز فهم ذلك من الرواية ، الجملة الثانية وهي قوله : (وما كان

دون ذلك فليس فيه خير) ، فان هذا تصريح بالمفهوم ، ونلاحظ انه قد فرض فيه الطبخ محفوظاً لكنه دون ذهاب الثلثين ، وهذا يعني ان الطبخ مفروغ عنه في موضوع القضية منطوقاً ومفهوماً .

وبما ذكرناه ، ظهر حال التمسك برواية عبد الله بن سنان ، بعد الالتفات إلى ان موضوعها الطبخ ، وان الشرط فيها اخذ بنحو مفاد كان الناقصة كما تقدم .

المسألة الثالثة : ان الحرمة في العصير المغلي ، هل تبدأ عند الغليان كما كنا نعبر حتى الآن ، أو قبله حين حصول النشيش ، وهو الصوت الذي يسبق هيجان الاجزاء وغليانها ، وقد اختار الماتن (قدس سره) في المتن كفاية النشيش في الحرمة ، ولعله نظر في ذلك إلى رواية ذريح قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : إذا نش العصير أو غلا حرم »[1] ، لظهورها في كفاية النشيش في حصول الحرمة . وقد اعترض على الاستدلال بها بامور :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) وغيره ، من انه لا بد من الالتزام بان الحرمة لا تحصل الا بالغليان ، لأن هذه الرواية معارضة بروايات تدل على أنه لا حرمة قبل الغليان ، من قبيل رواية حماد بن عثمان : « لا يحرم العصير حتى يغلي »[2] . وروايته الاخرى : « تشرب ما لم يغل ، فاذا غلا فلا تشربه . قلت : أي شيء الغليان ، قال : القلب »[3] . ولا يمكن تقييد هذه الروايات برواية النشيش ، اذ يلزم من ذلك الغاء مبدئية الغليان للحرمة ، وكونها حاصلة بسبب سابق ، وهو غير تقييد هذه المبدئية بحال دون حال .

أقول : لم ينقح في هذا الوجه ، المرجع بعد التعارض والتساقط ، فكأنه بني على ان رواية النشيش تعارضت مع كل روايات الباب ، وتعين الرجوع بعد

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

التساقط إلى الاصول المرخصة ، أو عمومات الحل ، في حين انه يوجد عندنا مرجع فوقاني من نفس روايات الباب ، وهو ما علّق فيه الحرمة على اصابة النار ، كرواية عبد الله بن سنان : (كل عصير اصابته النار فهو حرام) . ولو خلينا وهذا اللسان ، لقلنا بكفاية الاصابة ، وهي مجرد وصول حرارة النار إلى الماء وتأثيرها فيه ، وهذا اعم من النشيش والغليان معاً . ومثلها رواية اخرى ورد فيها : (وقد روي عنهم (ع) ، في العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه)[1] . وهكذا نحصل على عام فوقي يدل على كفاية مطلق اصابة النار في حصول الحرمة ، وقد ورد عليه مخصص ، وهو ما دل على عدم الحرمة قبل الغليان ، وهذا المخصص ابتلي بالمعارض في النشيش ، فبعد التساقط ، يتعين الرجوع إلى ذلك العام الفوقي ، التام سنداً ودلالة ، فتثبت الحرمة .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) ايضاً ، من انه لم يثبت كون الغليان معطوفاً على النشيش في الرواية بـ (أو) ، بل ثبت ان العطف بالواو ، وذلك لأن شيخ الشريعة (قدس سره) ينقل ان في بعض نسخ الكافي الصحيحة وقع العطف بالواو ، وهو ثقة امين يشمل دليل الحجية خبره ، وقد اخبرنا بصحة النسخة المشتملة على الواو ، وعليه لا تدل الرواية على كون النشيش موضوعاً للحرمة . ولنا ثلاث كلمات بصدد التعليق على هذا الكلام :

الكلمة الأولى : اننا لا نحتمل عقلائياً ، ان شيخ الشريعة يقصد بشهادته بصحة نسخة الواو ، وجود سند متصل له إلى الكليني ينقل الرواية بالواو ، اذ نقطع عادة بانه لا طريق له إلى الكتب إلّا نفس طرقنا ، وانما حكم بصحة نسخة الواو ، على اساس النظر والتخمين ، ولذا يقول : انا لو حملنا الرواية على (أو) ، فلا بد من ارجاع ذلك في المعنى إلى الواو ، فالأَوْلى الالتزام بنسخة الواو ، وعليه ، فكلامه في مقام تصحيح نسخة الواو نظري ولا يكون حجة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاشربة المحرمة .

يبقى ان نثبت بشهادة شيخ الشريعة (قـدس سره) وجـود نسخة للكـافي بالواو ، فيثبت التهافت بين النسخ ، وعدم حجية شيء منها . وبـذلك لا تثبت الحرمة بمجـرد النشيش ، الا ان اجمال الحـديث ، باعتبـار تهافت النسـخ بشهادة شيخ الشريعة ايضاً غير صحيح ، اذ يرد عليه ـ

اولاً : انـه إذا سقـطت نســخ الكـافي عن الحجيــة ، رجعنـا إلى نســخ التهذيب ، وهي بـ (أو) ، اذ حجية نسخة الكافي مستندة إما إلى الاطمئنـان ، ـ اذا رأينا نسخاً عديدة متفقة ـ ، او إلى اصالـة عدم الخـطأ ، وبعد التهـافت لا يحصل الاطمئنان ، ولا تجري اصالة عدم الخطأ ، فلا يتعـين عندنـا ما هـو نقل صـاحب الكافي ، ولكن ثبت عنـدنا نقـل الشيخ الـطوسي ، ولا يعارضـه نقـل الكليني ، لعدم تعيّن منقوله ، ولا نقل نسّاخ الكافي ، لاننا لا نعرف وثاقتهم .

وثانياً : اننا لا نسلم تساوي النسخ ، بل نقدم نسخة (أو) ، وذلك لان مـدرك حجية كـل من النسختين ، إذا كـان هـو الاطمئنـان ، أو اصـالـة عـدم الخـطأ ، بعد عـدم احتمال التعمـد في الكذب ، فـالنسختان متعـارضتان بنحـو متكافيء ، ولكن يوجد هناك مدرك آخر لحجية نسخة (أو) ، وهـو ثبوتهـا بسند معتبر ، بحكم نقل صاحب الوسـائل ، وصـاحب الوافي لهـا ، لأن نسخ الـوافي والوسائل متفقة على تسجيل (أو) ، وامـا النسخة المعـارضة فلم يثبت لهـا سند معتبر ، فدليل الحجية يشمل نسخة (أو) بلا معارض .

الكلمة الثانية : أنّا لو سلمنا وجـود سند متصّـل لشيخ الشـريعة ، ينقـل بموجبه نسخة (الواو) غير أنه لا يصلح لمعارضة السند المتصل لصاحب الوسائل الـذي ينقل بمـوجبـه (أو) ، لأن السنـد المفتـرض تسليـماً غـير معلوم ، وسنـد الوسائل معلوم واضح الصحة .

الكلمة الثالثة : ان تهافت النسخ يمكن اثباتـه بنحو اتقن قبـل ولادة شيخ الشريعة (قدس سره) .

وتوضيح ذلك : أننا لو لاحظنا الوسائل والوافي والبحار ، لرأينا أن الأوَّلين نقلا (أو) عن التهذيب والكافي ، والأخير نقل أولاً الواو ، ثم قال : واما ما في التهذيب من (أو) فكذا ، وهذا واضح في أن المجلسي أخذ (الواو) من الكافي ، إذ ليس له مدرك آخر غير التهذيب والكافي ، فإذا افترضنا أن لكل من المجلسي وصاحبَيْ الوسائل والوافي سنداً متصلاً وقع التعارض بين النقلين بلحاظ دليل الحجية ، وينبغي الكلام حينئذ في أن التعارض ، هل يختص بطريقي النسختين الواردتين في مقام تعيين عبارة الكافي ، ويبقى نقل التهذيب بـ (أو) سليماً عن التعارض ، أو أن نقل التهذيب يدخل طرفاً للمعارضة أيضاً ويسقط الجميع في عرض واحد ، والتحقيق : أن الأمر يختلف باختلاف المبنى في كيفية تصور حجية الخبر مع الواسطة ، فالتصور المتعارف لحجيته هو أن يقال : ان المخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر مَنْ قَبْله ، فيثبت لنا خبر من قبله على أساس حجية المخبر المباشر ، ومَنْ قَبْله يخبر عن خبر منْ قَبْلَه ، فيثبت لنا ذلك الخبر ، وهكذا ، فبناءاً على هذا التصور ، لا معارض لنقل التهذيب ، لأن كتاب البحار يثبت خبر مَنْ قَبْلَه ، وهكذا ، إلى أن يصل إلى الكافي ، وكذلك كتاب الوسائل ، فيتعارضان في تعيين خبر الكافي قبل أن يصلا إلى إثبات خبر ذريح ، فنقل التهذيب عن ذريح يبقى بلا معارض ، إذ لا يوجد ما يصح لمعارضته ، أما نقل الكليني ، فلأنه لم يثبت اشتماله على الواو مع تهافت نسخ الكافي ، وأما نقل البحار (للواو) عن الكافي ، فلأنه لا تكاذب بين نقل التهذيب ونقل البحار ، فإن التهذيب ينقل عن ذريح أنه نطق بـ (أو) ، والبحار ينقل عن الكافي أنه قال : إن ذريحا نطق (بالواو) ولعل كلا هذين الكلامين صادقان .

لكن المختار في تصوير حجية الخبر مع الواسطة ، هو أن الناقل المباشر عن الامام ينقل حكماً واقعياً ، ونقله له موضوع لحكم ظاهري منجز للواقع وهو الحجية ، فالناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري ، وهذا النقل الجديد يشمله دليل الحجية بهذا اللحاظ ، ويكون بنفسه موضوعاً لحكم ظاهري منجز

لذلك الحكم الظاهري المنجز للواقع ، وهكذا ، إلى أن نصل إلى الناقل المباشر لنا ، الذي يكون نقله موضوعاً لحكم ظاهري عاشري مثلاً ، ويكون حجة لأنه نقل موضوع حكم الشارع ،فيثبت ذلك الحكم ، وبناءاً على هذا التصور ، يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب ، وخبر البحار ، وخبر الوسائل والوافي في عرض واحد ، ويسقط الكل ، فإن نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري ينجز الحرمة عند النشيش ، ونقل البحار موضوع لحكم ظاهري يعذر عن الحرمة عند النشيش ، فلا محالة يتعارضان ويتساقطان ، غاية الأمر ، ان نقل البحار له معارض آخر وهو نقل الوسائل والوافي ، فيسقط الكل في عرض واحد .

الثالث : أن يقال : إن هذه الرواية في نفسها متهافتة معنى ، فلا ينبغي التعويل عليها وجعلها طرفاً للمعارضة مع الروايات الأخرى ، أو تقديمها عليها ، إذ لا يتحصل منها معنى معلوم ، فلا بد من تأويلها ، ومعه لا يعلم المعنى المقصود حتى نتمسك به ، والوجه في ذلك ، هو أن عطف الغليان على النشيش بـ (أو) ، لا يناسب الواقع ، لأن الغليان متأخر عن النشيش دائماً ، وهذا بخلاف عطفه عليه بالواو ، إذ قد يكون الأثر مترتباً على مرتبة ، غير أن بعض المراتب السابقة تذكر مقدمة على سبيل التمهيد والترقي . وقد يجاب : بأن النسبة بين النشيش والغليان عموم من وجه ، لإمكان حصول الغليان رأساً ، وذلك عند غلبة النار أو قلة الماء جداً بنحو لا يظهر الصوت ويحصل الغليان ، غير أن هذه الفروض نادرة قد يمنع عن كونها مصححة عرفاً للعطف بـ (أو) .

الرابع : ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من إنكار كون النشيش شيئاً آخر غير الغليان ويحصل قبله ، وإنما هو نفسه ، واستشهد لذلك بما في أقرب الموارد ، من تفسير النشيش بالغليان ، نعم ، يتجه حينئذ سؤال : وهو أنه إذا كان النشيش بمعنى الغليان ، فما معنى عطف الغليان عليه بـ (أو) ، وأجاب (دام ظله) ، بأن الفرق بينهما هو أن النشيش يطلق في الغليان بنفسه ،

والغليان يطلق في الغليان بالنار ، واستشهد لذلك بأنه لم ير اطلاق الغليان في الروايات إلا على الغليان بنفسه ، كما أن النشيش لم يطلق فيها إلا على الغليان بنفسه ، كما في رواية عمّار الساباطي : (وخشيت أن ينش) .

أقول : أما أن النشيش هو الغليان ، فبعيد عن المتبادر العرفي ، وعما جاء في معاجم اللغة ، من تفسير الأول بالصوت ، والثاني بالقلب ، فليلاحظ لسان العرب ، والصحاح ، والقاموس ، وتاج العروس ، وفقه اللغة للثعالبي ، فإنها متطابقة على ذلك ، ومعه لا عبرة بكلام صاحب كتاب أقرب الموارد الذي هو ابن الأمس ، وطريقه إلى معرفة اللغة أمثال ما ذكرناه .

نعم ، يمكن أن يقال : ان النشيش وإن كان هو الصوت ، إلا أن الصوت له مراتب ، ولعله عبارة عن الصوت بمرتبة مساوقة للغليان ، ويحتمل ذلك قولهم : (النشيش صوت الماء إذا غلا) ، إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرِّفية ، ويشهد لتطرق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله : (وقيل ان النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان) ، وإذا قام هذا الاحتمال ، تعذر الاستدلال بالرواية على أسبقية الحرمة على الغليان .

وأما الترديد بين النشيش والغليان مع تلازمهما بناءاً على هذا الاحتمال ، فيمكن أن يكون بلحاظ مقام الاثبات لا الثبوت ، لأن أحدهما يُرَى ، والآخر يسمع ، وإمكان الافتراق بينهما إثباتاً يصبح العطف بـ (أو) عرفاً ، كإمكان الافتراق ثبوتاً ، وعليه فلا تتم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان .

ومما ذكرناه ، ظهر حال التمسك لإثبات كفاية مطلق الصوت في الحرمة برواية عمار الساباطي المتقدمة ، حيث جاء فيها : (وخشيت أن ينش) .

المسألة الرابعة : فيما إذا غلا العنب بدون عصير وتوضيحه : أن ماء العنب*، تارة : يخرج بالعصير ويغلي ، وهذا هو المتيقن من النصوص ، وأخرى : يخرج من العنب بالتشقيق ونحوه من دون عصر ويغلي ، وهذا أيضاً

يحرم ، لأن خصوصية العصر المأخوذة في موضوع النصوص ملغية بالارتكاز العرفي ، فاطلاق الروايات يشمل هذا الفرد .

وإنما الكلام فيما إذا لم يخرج ماء العنب ، وإنما غلا وهو في موضعه . وتفصيل ذلك : أن ماء العنب في داخله له حالة طبيعية وهي أنه ليس بماء ، وإنما هو جسم مصمد مشبع بالرطوبات ، وهذه الرطوبات لو تجمعت لصارت ماءاً . وله حالة بالعناية ، وهي أن نفرض أنّا أمسكنا العنب وضغطنا عليه ، بحيث كونا في داخله سائلاً من دون أن يخرج إلى الخارج ، ثم عرضناه للحرارة إلى أن غلا من دون أن يتشقق ، وهذا مجرد فرض غير عملي خارجاً .

فإن كان موضوع الكلام هو الأول ، كما هو الظاهر ، فلا معنى لفرض الغليان عندئذ ، إذ ليس هناك ماء للعنب بالفعل ، وغليان نفس الحبات ليس هو موضوع الحرمة . وإن كان المراد الثاني ، على فرض إمكانه ، ففرض غليان الماء العنبي عندئذ معقول ، غير أن روايات الباب أخذ فيها قيدان : خروج الماء ، وكونه بالعصر ، والثاني ألغي بالارتكاز العرفي ، وأما الأول ، فلا ارتكاز يقضي بإلغائه ، فلا يشمل دليل الحرمة الماء المغلي في داخل العنب ما لم يصبح مسكراً .

المسألة الخامسة : أن العصير المحرمة بالغليان لا الاسكار ، إذا طبخ فصار دبساً قبل ذهاب الثلثين ، وإن كان الفرض بعيداً ، فهل يحل بذلك ، مع وضوح تعذر الاستمرار بطبخه لاحتراقه حينئذ ، وإذا لم يحصل التحليل بذلك فما هو المحلل ؟ وهذا يفرض الكلام في مقامين :

المقام الأول : في كفاية صيرورته دبساً في الحلّية ، والكلام في ذلك يقع في جهتين : إحداهما : في مقتضى الحرمة إثباتاً ، والأخرى : في المانع عن الأخذ بالمقتضي على تقدير ثبوته .

أما الجهة الأولى : فما يتصور مقتضياً لحرمة الدبس المذكور ، إما اطلاق

الدليل ، وإما استصحاب الحرمة ، وهناك عدة وجوه لاثبات عدم الاطلاق ، فإن تم أحدها وثبت معه عدم جريان استصحاب الحرمة ، أصبح المقتضي قاصراً .

الوجه الأول : أن لفظ الرواية ، وإن كان مقتضى الجمود عليه الشمول للدبس المذكور ، إلا أنه منصرف عنه ولو لندرته ، بمعنى أن استلزامه الدبسية لذهاب الثلثين عادة ، يصلح أن يكون قرينة عرفية يعتمد عليها المولى في منع إطلاق خطابه لفرض الدبسية قبل ذهاب الثلثين النادر الوقوع .

وهذا الكلام لا بد من تكميله ، ببيان عدم جريان استصحاب الحرمة ، إذ قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الحرمة ما دام موضوع الدليل محفوظاً ، فإن انصراف الدليل لا ينافي انحفاظ الموضوع ، ودفع الاستصحاب يمكن أن يتم بالتمسك بعمومات حلية الطيبات ، لأن التمسك بالعام مقدم على استصحاب حكم المخصص ، والعام هنا يقتضي باطلاقه المقامي إمضاء النظر العرفي في الطيب المساوق للطهارة والحلية كما هو واضح ، فلا يجري استصحاب الحرمة ، ولا استصحاب النجاسة لو قيل بها حدوثاً .

الوجه الثاني : أن الدليل دل على حرمة الشرب ، والدبس لا يشرب ، واحتمال حرمة أكل الدبس المذكور ، احتمال بدوي لا يثبت بالاطلاق ولا بالاستصحاب ، وأجاب السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأن روايات الباب ، أخذ في بعضها الشرب ، ولكن بعضها الآخر جعل فيه نفس العصير موضوعاً للحرمة ، من دون ذكر عنوان الشرب ، كما في رواية عبد الله بن سنان .

ويرد عليه : بأن الحرمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر ، لعدم تعلقها بالعين ابتداءاً على ما هو المعروف بينهم ، يتعين كون المتعلق أمراً محذوفاً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية ، ومن الواضح أن المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب ، فيكون هو المقدّر ، ولو سلّم أن كلا من الشرب والازدراد

الشامل للأكل أيضاً مناسب ، فلا معيّن للمفهوم الأعم ، وليس المورد من موارد التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، لأنها إنما تجري فيها إذا علم بالكلمة الصادرة فعلاً ، أو الصادرة ولو تقديرا ، وشك في أن المراد مطلقها أو مقيدها ، لا فيها إذا ترددت الكلمة بين كلمة لها مفهوم أعم وكلمة لها مفهوم أخص .

وإذا تم هذا الوجه ، امتنع إجراء استصحاب الحرمة لتغاير الموضوع ، باعتبار مباينة الأكل للشرب ، نعم ، لو بني على نجاسة العصير العنبي المغلي حدوثاً ، تمت أركان استصحاب النجاسة ، ويترتب عليه حينئذ حرمة الأكل ، وينحصر دفعه بالتمسك بعموم حلية الطيبات الحاكم ، كما عرفت في الوجه السابق ، لأن هذا العموم المقتضي باطلاقه المقامي لامضاء النظر العرفي في تشخيص الطيب يدل على الطهارة ، لأن الطيب يستبطن ذلك ، فهذا الوجه لا يخلو من وجاهة .

اللهم إلا أن يقال : ان الدبس ببعض مراتبه البدائية التي يصدق معها الميعان يتصور عرفاً بشأنه الشرب ، فيشمله اطلاق الدليل ، ويتعدى إلى المراتب الأخرى المجردة عن الميعان بالدلالة الالتزامية ، للجزم بعدم الفرق .

الوجه الثالث : ما ذكره جماعة من الفقهاء ، من أن ذهاب الثلثين وإن جعل غاية للحرمة في الروايات ، إلا أن النكتة المطلوبة من هذه الغاية موجودة في المقام .

وقد اعترض السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأنه رجم بالغيب ، إذ لا ندري بكنه تلك النكتة .

إلا أن الانصاف ، أن هذا الوجه قريب من النفس ، إذا ضم إلى ما ذكر ، استظهار النكتة بقرينة الارتكازات العرفية ، إذ يوجد ارتكازان لا إشكال في ثبوتهما :

أحدهما : ارتكاز أن الطبخ للعصير العنبي يوجب كونه عرضة للاسكار

والآخر : أنه بذهاب ثلثيه يغلظ ويفقد تلك الأجزاء التي بها يصير مسكراً ، ويسقط عن المعرضية للاسكار ، وعليه فينسبق بسبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل ، أنه لهذه النكتة وهذا الانسباق ، نوع من التبادر الذي يعطي للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك ، فيكون الميزان في التحليل هو الاخراج عن المعرضية للاسكار ، وهو يحصل بصيرورة العصير دبساً ، ولا مجال حينئذ لاستصحاب الحرمة ، لحكومة الظهور العرفي المدعى في الدليل عليه .

الوجه الرابع : ما ذكره الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك ، من أن روايات الحرمة أخذ في موضوعها العصير ، وهذا ليس عصيراً بل هو دبس . واعترض عليه السيد الأستاذ (دام ظله) بأن مطهرية الانقلاب تحتاج إلى نص خاص ، وإن ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة ، فالاستحالة مطهرة على القاعدة ، لتبدل الصورة النوعية فيها بخلاف الانقلاب .

والتحقيق : أن نظر الشهيد (قدس سره) إلى حرمة العصير لا إلى نجاسته التي وصفها في المسالك بأنها من المشهورات التي لا أصل لها، ولا شك في أن الدليل الدال على حرمة عنوان ، لا يقتضي ثبوت الحرمة بعد زواله ، ولهذا قلنا في بحث مطهرية انقلاب الخمر خلاً ، ان عدم شمول دليل نجاسة الخمر للخل المنقلب عن الخمر لا يحتاج إلى روايات خاصة ، وقد أكد السيد الأستاذ في بحث الانقلاب ، أن الحكم بارتفاع النجاسة الذاتية بزوال العنوان على القاعدة، فلا أدري لماذا اعترض بهذه الصورة على الشهيد في المقام ، وقد كان الأنسب أن يعترض عليه ، بأن الانقلاب لا يرفع محذور النجاسة العرضية الحاصلة بسبب ملاقاة الظرف ، هذا بناءاً على افتراض النجاسة حدوثاً ، وأما على ما عرفت ، من أن نظر الشهيد إلى الحرمة ، فلا يرد الاعتراض المذكور أيضاً .

نعم ، قد يرد عليه : أن العصيرية بعد أن كانت من الخصوصيات التي لا يتغير الموضوع العرفي للحرمة بزوالها ، فيجري استصحاب الحرمة بناءاً على

جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، ويمكن دفع ذلك حينئذ ، بالتمسك بعموم حلية الطيبات .

وهذه الوجوه الأربعة لاثبات قصور المقتضي ، لو لم تتم جميعاً ، لكفى تمامية بعضها في البناء على عدم حرمة الدبس المذكور .

وأما الجهة الثانية : وهي في وجود المانع ، بعد فرض تمامية الاطلاق في دليل الحرمة ، فالذي ينبغي البحث عن مانعيته في نظري ، هو رواية عمر بن يزيد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان يخضب الاناء فاشربه[1] . والخضاب : بمعنى إعطاء اللون الخاص المساوق للكثافة ، والقدر المتيقن من ذلك صيرورته دبساً ، فيتمسك باطلاق هذه الرواية لاثبات جواز الشرب قبل ذهاب ثلثيه إذا صار دبساً بمرتبة يصدق معها الشرب .

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة تقريبات .

الأول : أن هذه الرواية ، تارة : تفسر بمعنى إعطاء الحكم الواقعي ، فحينئذ تتم دلالتها على المقصود . وأخرى : تفسر بمعنى إعطاء الحكم الظاهري في مورد الشك في ذهاب الثلثين ، فلا تدل على المقصود ، وإنما تفيد جعل الخضاب إمارة على ذهاب الثلثين . ومقتضى طبع الدليل ، وإن كان هو الحكم الواقعي ما لم يؤخذ الشك في موضوعه ، إلا أن الرواية في خصوص المقام مجملة ، لأن اسم كان غير مذكور في الجواب ، وإنما يرجع إلى ما ذكره السائل ، والسؤال محذوف ، وكما يحتمل أن يكون قد سأل عن الحكم الواقعي ، كذلك يحتمل أن يكون قد سأل عن فرض الشك ، كما هو الحال في روايات أخرى تعرضت لحال الشك ، منها : رواية لنفس عمر بن يزيد : قلت لأبي عبد الله ، الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا . . . الخ[2] .

الثاني : أنه مع تسليم دلالتها على الحكم الواقعي ، لا بد من ملاحظة

---

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

نسبتها مع روايات محللية ذهاب الثلثين .

وتوضيح ذلك : أن هذه الرواية تدل بمنطوقها على قضية موجبة ، وهي جواز الشرب مع خضاب الاناء ، وبمفهومها على قضية سالبة ، وهي عدم جواز الشرب عند عدم الخضاب . وروايات محللية ذهاب الثلثين تدل بالمنطوق على قضية موجبة ، وهي جواز الشرب مع ذهاب الثلثين ، وتدل بالمنطوق وبالمفهوم على قضية سالبة ، وهي عدم الجواز مع عدم ذهاب الثلثين ، والقضية الموجبة من كل منهما تعارض القضية السالبة من الأخرى بالعموم من وجه ، وحينئذ ، إن احتملنا ثبوتاً كون ذهاب الثلثين بلا خضاب غير كاف في الحلية ، بأن لم يقم إجماع ونحوه على كون ذهابهما علة تامة للحلية ، قلنا ان الأمر دائر بين تقييد القضية الموجبة في كل منهما بالسالبة في الأخرى ، وتقييد السالبة بالموجبة ، فعلى الأول : يكون المحلل مجموع ذهاب الثلثين والخضاب ، ولا يكفي أحدهما ، وعلى الثاني : يكون أحدهما كافياً ، وحيث لا مرجّح لأحد التقييدين على الآخر فيتساقطان ، ونرجع في مادة الاجتماع إلى مرجع فوقي وهو عموم حرمة العصير المغلي ، فإن القدر المتيقن خروجه منه ، هو فرض اجتماع الخضاب مع ذهاب الثلثين .

وان لم نحتمل ـ بقرينة الاجماع ـ ، ان يكون ذهاب الثلثين محتاجاً إلى قيد آخر ، أصبح منطوق قوله : إذا كان يخضب الاناء فاشربه ، هو المخصص لما دل على عدم جواز الشرب قبل ذهاب الثلثين ، وذلك لان العكس غير ممكن ، إذ لو قيدنا خضاب الاناء بذهاب الثلثين ـ وقد افترضنا كفاية ذهابهما ـ ، لزمت لَغْوية اخذ الخضاب ، فهذا الغاء للدليل لا تقييد له ، فالامر يدور بين الغاء دليل ، وتقييد دليل آخر ، ومتى دار الامر بينهما ، تعين التقييد ، فيثبت كون الخضاب كافياً .

هذا كله ، إذا افترضنا ان فرض ذهاب الثلثين بدون خضاب امر عادي ، واما إذا قلنا بان خضاب الاناء يحصل عادة قبل ذهاب الثلثين ، لانه

ليس بمعنى الدبسية ، فيكون ذهاب الثلثين اخص ، أو بحكم الاخص مطلقا من خضاب الاناء ، فتقيد رواية الخضاب بروايات اناطة الحلية بذهاب الثلثين .

الثالث : أنه بعد الغض عن كل ما مضى ، يقال : ان هذه الرواية تعارض رواية معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البختج فقال : إذا كان حلواً يخضب الاناء ، وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث ، فاشربه[1] . وهذه الرواية واردة في مورد الشك في ذهاب الثلثين ، بقرينة قوله : (وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه) ، فقيد الامام الجواب بأمرين : أحدهما : الخضاب ، والثاني : شهادة صاحبه بذهاب الثلثين ، فلو كان الخضاب يكفي وحده في الحلية الواقعية ، لم يكن هناك حاجة إلى ضم شهادة صاحب العصير بذهاب الثلثين إليه ، بخلاف ما إذا لم يكن الخضاب محللاً ، فقد يكون المجموع منه ومن أخبار صاحب العصير قد اعتبر امارة على ذهاب الثلثين .

والمستخلص من مجموع ما تقدم عدم حرمة الدبس المذكور .

المقام الثاني : فيما يكون محللاً للدبس ، إذا لم نقل بحليته في المقام الأول ، وقد قيل بأنه يلقى عليه الماء ثم يغلى حتى يكتمل ذهاب الثلثين ، وهذا لا يخلو من إشكال مطلقاً ، أو على بعض التقادير على الأقل ، فانه إذا قيل بعدم صدق عنوان العصير على الدبس المذكور ، والتزم بحرمته ، إما للاستصحاب التنجيزي للحرمة ، بدعوى ان زوال هذا العنوان لا يوجب تغير الموضوع ، وإما لأجل النجاسة ، لأن مجرد إنقلاب العنوان لا يدفع محذور النجاسة ، فيشكل عندئذ إثبات محللية ومطهرية ذهاب الثلثين بالنحو المذكور ، لعدم شمول دليل المحللية له بعد زوال عنوان العصير عنه ، لأن الدليل إنما يقتضي كون ذهاب الثلثين محللاً ومطهراً للعصير العنبي ، لا لكل محرم ونجس .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

هذا تمام الكلام في مسائل حرمة العصير العنبي .

الجهة الثانية : في حرمة العصير الزبيبي وعدمها .

ولا شك في حرمته بالغليان إذا أصبح مسكراً ، كما هو الحال في المغلي بنفسه ، وأما بقطع النظر عن الاسكار ، فقد يستدل على حرمة المغلي من العصير الزبيبي بوجوه :

منها : التمسك باطلاق كلمة العصير أو عمومها في روايات تحريم العصير العنبي ، إذ لم يقيد فيها بكونه عنبياً ، كما في رواية ابن سنان : (كل عصير أصابته النار فهو حرام) .

والصحيح في الجواب على هذا الوجه : ان العصير قد يطلق بلحاظ معناه الاستقلالي ، أي شيء يعصر ويضغط ، بغض النظر عن منشائه. وأخرى يلحظ بالمعنى الاضافي ، أي عصير العنب والسفرجل ونحو ذلك . فان أريد الأول : فقد يتوهم وجود الاطلاق في الروايات ، وإن أريد الثاني : فهذا يعني أن المقصود منه ملحوظ ضمناً ، ومقدر ذهناً ، والمتيقن من هذا المقدر هو العنب ، ولا مجال لاجراء مقدمات الحكمة لاثبات الأعم ، في موارد تردد المقدر بين مفهومين ، أحدهما أعم من الآخر ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، فلا يمكن التمسك باطلاق العصير في الروايات ، والمتعين بحسب المتفاهم العرفي هو الثاني ، لوضوح أن مجرد كون الشيء يعصر ، ليس ملاكاً للحرمة بالارتكاز العرفي ، ولهذا ألغيت بالارتكاز خصوصية العصر رأساً كما تقدم ، وإلتزم بشمول الحكم بالحرمة لما إذا غلا ماء العنب الخارج بدون عصر ، فارتكازية أن نفس العصر بما هو ، لا دخل له في الحرمة ، يكون قرينة عرفاً على ملاحظة المعنى الاضافي المستبطن للتقدير ، ومعه يبطل الاطلاق لعدم الدليل على كون المقدر هو الأعم . وقد يؤيد القرينة المذكورة ، استلزام الحمل على المعنى الأول لتخصيص الأكثر وهو مستهجن ، إذا لم نفرض إحتفاف الكلام بارتكازات لبية عرفية ، توجب إخراج ذلك الأكثر ، وإلا لم يكن مستهجناً ، لأن المستهجن

تخصيص الأكثر بالمنفصل لا بالمتصل .

وقد يجاب عن التمسك بالاطلاق ، بما نقله شيخ الشريعة (قدس سره) عن النراقي ، من أن إستعمال كلمة العصير في الروايات ، لو كان جارياً حسب الأوضاع النوعية لهيئة فعيل ، أمكن التمسك باطلاقها ، إذ لم يؤخذ في هيئة فعيل خصوصية شيء ، ولكنه ليس كذلك ، بل هو إستعمال مجازي ، لأن فعيل تدل بطبعها على إسم الفاعل تارة ، وعلى إسم المفعول أخرى ، وفي المقام ، لا يصح إستعمال كلمة العصير لا بمعنى إسم الفاعل ، من قبيل الخطيب والبشير ، لأن فاعل العصر إنما هو الانسان ، ولا بمعنى إسم المفعول ، من قبيل الجريح والكسير ، لأن المعصور إنما هو العنب فاستعمال العصير في ماء العنب مجاز ، ومعه فقد يكون مستعملاً في الخاص إبتداءاً .

وقد إعترض شيخ الشريعة (قدس سره) على كلام النراقي ، أن كلمة فعيل ، كما تطلق على المفعول الذي يتعدى الفعل إليه بلا واسطة كما في جريح ، كذلك تطلق على ما يتعدى الفعل إليه بالحرف ، كما في نقيع ، إذ تطلق على الماء وليس هو المنقع ، بل المنقع فيه ، وعليه فاطلاق عصير على الماء حقيقي ، لأنه وإن لم يكن هو المعصور لكنه المعصور منه .

وهذا الكلام غريب ، فان المعصور منه يعني المعصور من العنب ، وهذا يعني ان الفعل تعدى بِمنْ إلى العنب ، واما ماء العنب ، فقد تعدى الفعل إليه مباشرة ، وليس الماء بالنسبة إلى العصير كالماء المنقع فيه بالنسبة إلى النقيع .

والصحيح في دفع كلام النراقي (قدس سره) انكار المجازية ، لان الماء جزء العنب فهو يعصر بعصير العنب حقيقة ، ولو سلمت المجازية فهي ذات نكتة عرفية نسبتها إلى كل اقسام العصير على نحو واحد فينعقد ظهور في الاطلاق ايضاً ، لولا ما تقدم منا .

ويظهر من صاحب الحدائق (قدس سره) دعوى وجود المقيد ، لو سلّم

الاطلاق في كلمة العصير الواردة في الروايات ، والمقيد ، ما دل من الروايات على ان العصير من الكرم ، كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة : (الخمر من خمسة : العصير من الكرم والنقيع من الزبيب . . . الحديث) ، فكأنه يستفيد من قوله : العصير من الكرم ، حصر العصير بما يؤخذ من العنب .

ويرد عليه : ان هذا انما يتصور ، فيما إذا كان القول المذكور مشتملاً على نسبة تامة ، فقد يستظهر منه الحصر حينئذٍ ، لكن الامر ليس كذلك ، فان هذا الكلام وقع إخباراً عن اقسام الخمر ، وجملة العصير من الكرم جملة ناقصة ، ذكرت كقسم من اقسام الخمر ، فلا تدل على حصر العصير بالعنب بوجه .

ثم انه قد ينفى انطباق عنوان العصير على ماء الزبيب راساً ، بدعوى ان العصير هو الماء المستخرج ، لا الملقى على الشيء من الخارج ، فلا تشمل الروايات ماء الزبيب ولو تم الاطلاق فيها ، وهذا الكلام ، ان اريد به نفي صدق عنوان العصير على الماء بمجرد القائه على الزبيب ، فهذا واضح ، ولكننا نتكلم حينئذٍ عما امتصه الزبيب من هذا الماء ، وان اريد به ان العصير متقوم بكون الماء المعصور موجوداً بالاصالة في ما يعصر منه ، فعهدة هذه الدعوى على مدّعيها ، بل الظاهر ، ان العصير إذا لوحظ بمعناه الاستقلالي ، وبما هو شيء يعصر ، فهو ينطبق على ما يخرج بالضغط من الماء ، ولو كان امتصاص المضغوط له عرضياً ، وعلى أي حال ، فما ذكرناه أوّلاً ، كافٍ في دفع التمسك بالاطلاق .

ومنها : الاستدلال برواية زيد النرسي ، حيث ورد في كتاب منسوب إليه أنه قال : سئل أبو عبد الله (ع) ، عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ، ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى ثلثه ، فان النار قد اصابته ، قلت : فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفّى عنه الماء فقال : كذلك هو سواء ، إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ، ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم ،

وكذلك إذا اصابته النار فأغْلاه فقد فسد[١] . وهذه الرواية بهذا المتن ، نقلها في البحار عن اصل زيد النرسي ، إلا ان جملة من الفقهاء نقلوا هذه الرواية عن اصل زيد النرسي بمتن آخر ، يختلف بمقدار ماّ عن هذا المتن ، إلا انه يتفق في اثبات اصل الحرمة ، ولا شك في ظهور الرواية في الحرمة .

والاشكال في ذلك بدعوى : ان التعبير بـ : (حرم) ، في فرض الغليان في نفسه ، والعدول عن ذلك إلى : (فسد) ، في فرض الغليان بالنار ، يقتضي اختلاف المقصود ، وكون المراد في الاخير غير الحرمة . مدفوع : بان الفساد ظاهر عرفاً في الحرمة ، والعدول لا يقتضي اختلاف المقصود ، خصوصاً مع التعبير بـ : (وكذلك) ، فانه واضح عرفاً في المساواة في الحكم ، فلا اشكال في الدلالة ، وانما الكلام في سندها ، فقد نقلت الرواية عن أصل زيد النرسي وهو من أصحاب الصادق والكاظم ، ولم تنقل في الكتب الاربعة ، وانما وجدت الرواية في نسخة مخطوطة منسوبة لمنصور بن الحسن الآبي ، عثر عليها المجلسي وذكرها في البحار ، وشاع الاستدلال بها . والكلام في هذا السند يتلخص في اربع نقاط :

النقطة الأولى : في تحقيق حال زيد النرسي ، فان هذا الرجل لم يصرح بتوثيقه ، غير أنه يمكن اثبات وثاقته إما عن طريق رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح في جملة من الروايات ، بناءً على الكبرى المقبولة لنا وهي : ان الثلاثة ـ ابن أبي عمير ، وصفوان بن يحيى ، وابن أبي نصر البزنطي ـ لا يروون إلا عن ثقة ، أو عن طريق وقوعه في أسانيد كامل الزيارات ، بناءاً على كبرى غير مقبولة ، تقتضي بشمول توثيق صاحب الكتاب لجميع من دخل في أسانيده .

النقطة الثانية : في تحقيق ان زيداً هل له اصل بالنحو الذي تفترضه الرواية المذكورة أو لا ؟ فالشيخ الطوسي ، والنجاشي ، ذكرا أنه كان له كتاب ، ونقلاه عن ابن أبي عمير ، وصرح النجاشي بطريقه إليه ، ويعارض

---

(١) مستدرك ألوسائل باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ذلك ما نقله الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه اذ قال : زيد النرسي ، وزيد الزرّاد ، لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين .

وقال في فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن الوليد ، وكان يقول : هما موضوعان ، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير ، وكان يقول : وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني ، ويمكن ان نضعف هذه الشهادة النافية بامور :

منها : ما نقل عن ابن الغضائري ـ على تقدير ثبوت كلماته ـ ، من تخطئة الصدوق وشيخه في ذلك قائلاً : قال أبو جعفر : ان كتابيهما موضوع ، وضعه محمد بن موسى السمان ، وغلط أبو جعفر في هذا القول ، فاني رايت كتبهما مسموعة من محمد بن أبي عمير .

غير ان ظاهر كلام ابن الغضائري ، على تقدير ثبوته ، الاعتماد في معارضة أبي جعفر على قرينة حدسية ، وهي أنه لو كان محمد بن موسى هو الواضع ، لوقع في طريق نقل الموضوع ، وهذه القرينة ندركها أيضاً ، فلا يزيدنا كلام ابن الغضائري شيئاً .

ومنها : انتشار النقل في كتب الاصحاب عن محمد بن أبي عمير ، عن زيد النرسي ، كما في كتب الصدوق نفسه ، وكتاب كامل الزيارات ، والكافي ، حتى قال بعضهم : ان الصدوق لعله أيضاً عدل عن انكاره للأصل لانه نقل عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الاعمال ، إلا ان هذه القرينة لا يمكن الاعتماد عليها ، إذا لم يعلم كون النقل عن اصل النرسي ، وليس في المنقول ما يدل على ذلك .

ومنها : ان الروايات المنقولة عن زيد النرسي في الكتب المعتبرة ، موجودة في الاصل المنسوب إليه ، ومن البعيد بحساب الاحتمالات ، وضع كتاب مزور على شخص ، وتقع فيه من باب الصدفة ، تمام الروايات التي نقلت في الواقع

عنه ، ولكن هذا انما يستبعد ، إذا لم يكن الواضع بصيراً ، واحتمل اعماله للعناية في التلبيس والتقاط الصحيح ودسه في غيره للتمويه .

ومنها : انه يغلب على الظن ، ان يكون كلام الصدوق وشيخه ، مبنياً على الحدس لا على حس واضح ، اذ يبعد ذلك ان الرجال الذين وقعوا في طريق النجاشي إلى النرسي والزرّاد ، كلهم تقريباً من كبار القميين ، أي من كبار الحوزة التي عاش فيها محمد بن الحسن الوليد ، والصدوق ، ففي ترجمة زيد الزراد ، قال النجاشي : له كتاب اخبرنا به محمد بن محمد (يعني المفيد وهو ليس قمياً) ، قال : حدثنا جعفر بن محمد (يعني ابن قولويه القمي من كبار القميين) ، قال : حدثني أبي ، وعلي بن الحسين (يعني أبا الصدوق الذي ضعف الكتاب) ، قال : حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم القمي . . . الخ ، فهؤلاء معاصرون للصدوق ولشيخه ، أو متقدمون عليهما ، حسب اختلاف رتبهم ، فكيف يفرض ان تزوير تلك الاصول كان واضحاً عند الصدوق وشيخه على مستوى الحس ، واختفى مع ذلك على هؤلاء الذين عاشوا نفس ظروفه ، هذا مضافاً ، إلى ما اشار إليه ابن الغضائري من قرينة خلو الطريق من محمد بن موسى ، على عدم صحة التهمة ، فلا يبعد اذن وجود اصل لزيد في الجملة .

النقطة الثالثة : هي أنه كيف نثبت وجود هذه الرواية في اصل زيد النرسي ، فقد وجدت نسخة عتيقة قال عنها المجلسي بانها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، ولنفرض الآن ، العلم بأن تلك النسخة كانت بخط الشيخ منصور ، ولكن من الواضح ، ان كتاب زيد النرسي ليس من المتواترات التي لا تحتاج إلى سند ، فلا بد من معرفة سند الآبي ، الذي هو من تلامذة الطوسي ، إلى زيد النرسي ، الذي هو من اصحاب الصادق والكاظم ، بعد الفراغ عن وثاقة الآبي نفسه ، وقد جاء في اول هذه النسخة على ما في البحار : حدثنا الشيخ أبو محمد هارون موسى بن احمد التلعكبري ايده الله ، قال : حدثنا ابو العباس احمد بن محمد سعيد الهمداني ، قال : حدثنا جعفر بن عبد

الله العلوي ابو عبد الله المحمدي ، قال : حدثنا محمد بن أبي عمير ، عن زيد النرسي . وهذا السند بتمامه لا بأس به ، إلا ان هذا ليس هو كلام الآبي ، وانما استنسخ الآبي هذه النسخة عن شخص آخر ، وهو محمد بن الحسن القمي ، وهذا ينقل عن التلعكبري ، ولا يمكن للآبي ان ينقل عن التلعكبري مباشرة ، وقد قال المجلسي (قدس سره) : اخذناها من نسخة عتيقة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي ، وكان تاريخ كتابتها (يعني عند القمي) سنة ٣٧٤ ، وذكر (يعني القمي) ، انه اخذها وسائر الاصول المذكورة بعد ذلك ، من خط الشيخ الاجل هارون بن موسى التلعكبري .

وهنا يوجد اشكالان في هذا السند احدهما : أن الشيخ الآبي ، لم يعاصر محمد بن الحسن القمي ، والموثوق به انه لم يكن مولوداً بعد في تاريخ كتابة النسخة ، فلا بد له من طريق إليه وهو مجهول عندنا ، وقد يعالج هذا الاشكال بلحاظ كان الآبي حصل على النسخة بخط القمي ، فلعل خط القمي لقرب العهد ، كان معروفاً مشهوراً على نحو ترجع شهادة الآبي معه إلى الحسّ . **والاشكال الآخر** : ان محمد بن الحسن القمي ، لم تثبت وثاقته ، لا من كان بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسي ، ولا بعنوان أبي الحسن محمد بن الحسين بن ايوب القمي ، الذي نقل المحدث المحقق النوري ، وجدان اسمه على نسخة من اصل زيد الزراد ، وبذلك يسقط السند .

النقطة الرابعة : لو سلّمنا تمامية سند الآبي إلى زيد ، يبقى انه كيف نثبت أن النسخة التي وجدها المجلسي هي بخط الآبي ، وليس هناك شاهد على ذلك ، إلا وجود إسمه عليها ، وليس للمجلسي طريق متصل في مقام نقلها ، ومجرد أن الروايات المنقولة في الكتب عن زيد موجودة في هذه النسخة ، لا يوجب الاطمئنان بعدم وقوع التحريف على الأقل بزيادة أو نقيصة ، خصوصاً مع إشتمال النسخة على روايات غريبة ومعان مستنكرة ، من قبيل رؤية الله

تعالى ، ومخاصرة المؤمن له يوم القيامة ، وقال هكذا : يخاصره (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ، وهذا يوجب إحتمال أن هذه النسخة هي التي زوّرها محمد بن موسى ، ولعلها غير النسخة التي كان للنجاشي طريق صحيح لها إلى محمد بن أبي عمير . ونستخلص من كل ذلك عدم تمامية الرواية .

الوجه الثالث : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ، ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثه ، ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال : لا بأس به[1] .

فيقال : لو فرض حلّيته حتى قبل ذهاب الثلثين ، فأي وجه للتقييد بذهاب الثلثين وبقاء الثلث في هذه الرواية .

إلا أن هذه الرواية غير تامة سنداً ولا دلالة :

أما من حيث السند ، فلأنه رواها الكليني بسند فيه سهل بن زياد ، وهو غير ثابت الوثاقة عندنا ، ورواها الحميري في قرب الأسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، ولا نبني على وثاقة عبد الله بن الحسن .

وأما من حيث الدلالة ، فلأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية ، هي أنه كان من المركوز في ذهن السائل ، وجود محذور فارق بين ما قبل ذهاب الثلثين وما بعده ، والامام (ع) ، أمضاه بالسكوت ، وكما يحتمل أن يكون ذلك المحذور المركوز في ذهنه هو الحرمة الفعلية ، كذلك يحتمل أن يكون هو المَعْرضية للاسكار .

ومما يشهد أو يؤيد الثاني قوله : فيشرب منه السنة ، فهذا مؤيد لكون نظره إلى الحرمة التي تحصل من إمتداد الزمان ، وهي حرمة النش من نفسه ،

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ ب ٨ من ابواب الأشربة المحرمة ، ح ٢ ص ٢٣٦ .

والاسكار ، فيرجع جواب الامام ، إلى أنه بعد ذهاب الثلثين ترتفع المعرضية والحرمة الاسكارية .

الوجه الرابع : رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي ، وقلة إستمرائي الطعام ، فقال لي : لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن ، وهو يمريء الطعام ، ويذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ، ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً ، ثم تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره ، ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيام بلياليها ، وفي الصيف يوماً وليلة ، فاذا أتى عليه ذلك القدر ، صفيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء ، وأخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ، ثم تجعل عليه نصف رطل عسل ، وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة ، ثم تأخذ زنجبيلاً وخولنجان ودار صيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكي ، وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ، ثم تنزله ، فإذا برد صفيت وأخذت منه على غدائك وعشائك قال : ففعلت فذهب عني ما كنت أجده ، وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله[1] .

وقد يناقش في دلالة الحديث ، بحمله على أن السائل راجع الامام هنا كطبيب ، والامام أعطاه وصفة ، فيدل على أن ذهاب الثلثين دخيل في الدواء .

ويؤيد ذلك ، بأن في بعض الروايات نقل الأمر باذهاب الثلثين عن الاطباء ، كما عن السياري ، عمن ذكره ، عن إسحاق بن عمار قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) بعض الوجع ، وقلت له ان الطبيب وصف لي شراباً ، خذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد إثنين ، ثم أصب عليه العسل ، ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث قال : أليس حلواً ؟ قلت : بلى ، قال :

---

(١) الوسائل ج١٧ ب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة ج ٤ ص ٢٣١ و ٢٣٢ .

إشربه . ولم أخبره كم العسل[١] .

إلا أن حمل الحديث على مراجعة الامام بوصفه طبيباً بعيد في نفسه ، والذي يظهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في هذا الباب ، أن الناس وقتئذ وقعوا في مشكلة حينما حرم عليهم الخمر والمسكر ، لأنهم كانوا معتادين على أن يستعينوا على هضم غذائهم باستعمال المسكر ، حتى أفتى بعض علمائهم بجواز استعمال المسكر الكأس والكأسين والثلاثة والأربعة ما لم يبلغ درجة توجب فقد وعيه وصيرورته إنساناً غير متوازن ، وهذا الشخص يشتكي من هذه الناحية إلى الامام بما هو إمام ، أي بما هو محرم للمسكر فيقول : أنت تحرم المسكر وأنا مبتلى بالقراقر فماذا أصنع ، فيقول : اشرب ما نحن نشربه ، أي اشرب شراباً ليس مسكراً أو محرماً .

والحاصل ، أن ظهور الرواية في أن الامام بصدد بيان شراب خال من المحذور الشرعي ، والاطمئنان بذلك ولو بلحاظ مجموع الروايات ، مما لا ينبغي الاشكال فيه .

لكن لعل هذا المحذور هو المعرضية للاسكار لا الحرمة الفعلية ، فالشارع أعطى قاعدة عامة ، وهي أنه بعد التثليث لا يكون مسكراً ويكون حلالاً ، ما لم يثبت صدفةً إسكاره ، فالرواية مجملة إن لم نقل بأن ظاهرها هو ذلك ، أي النظر إلى المعرضية للاسكار ، بقرينة قوله " وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله ، فهذا يناسب النظر إلى المحذور الذي ينشأ من طول الزمان وهو الاسكار .

مضافاً إلى أن الحديث غير معتبر سنداً لما فيه من الارسال ، بغض النظر عن ملاحظة حال نفس المذكورين في السند .

- الوجه الخامس : رواية عمار ، وله روايتان ، والمطمئن به أنهما واقعة

---

(١) المصدرج ٥ ص ٢٣٢ .

واحدة ، باعتبار أن كلا منهما تتعرض إلى سنخ سؤال واحد ، وجواب واحد بتمام تفاصيله ، مع وحدة الراوي عنه ، والراوي عن الراوي عنه ، فيحصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأنه واقعة واحدة ، ولكن نقل بالمعنى فاختلف النقل ، وأحدُ السندين غير معتبر ، والآخر معتبر ، وإن أطلق في بعض الكتب على كلتا الروايتين أنهما موثقتان .

أما الطريق غير المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن علي بن الحسن (يعني ابن فضال) ، أو رجل ، عن علي بن الحسن ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق بن صدقة ، عن عمّار بن موسى الساباطي[1] ، فهنا ، كأن محمد بن يحيى متردد ، لا يدري هل سمع الحديث ابتداءاً من علي بن الحسن ، أو سمعه من رجل عن علي بن الحسن ، وبهذا يسقط عن الحجية .

وأما الطريق الآخر المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد ، عن أحمد بن الحسن ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق ، عن عمار ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً ، قال : تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ، ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ، ثم تنقعه ليلة ، فإذا كان من غد نزعت سلافته ثم تنزع ماءه فتصبه على الأول ، ثم تطرحه في إناء واحد ، ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار ، ثم تأخذ رطل عسل فتغليه بالنار غلية ، وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ، ثم اضربه حتى يختلط به ، واطرح فيه إن شئت زعفراناً ، وطيبته إن شئت بزنجبيل قليل ، قال : فإن أردت أن تقسمه أثلاثاً لتطبخه فكِلْه بشيء واحد حتى تعلم كم هو ، ثم اطرح عليه الأول في الاناء الذي تغليه فيه ، ثم تضع فيه مقداراً وحدّه حيث يبلغ الماء ، ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم توقد تحته بنار لينة حتى

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٣٠ .

يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ، هو أن عماراً يسأل : أنه كيف يحل طبخه بحيث يشرب حلالاً ، فبين الامام (ع) ، أنه لا بد من إذهاب الثلثين ، ومقتضى ذلك الحرمة قبل ذهاب الثلثين .

والانصاف ، عدم تمامية الدلالة ، إذ إنا لو نظرنا إلى السؤال وحده ، فإنما يدل على ارتكاز محذور في نظر الراوي يبتلى به العصير الزبيبي أحياناً ، فأراد أن يعرف طريقاً يتخلص به عنه ، ولعل ذاك المحذور ، عبارة عن مشكلة الاسكار لا الحرمة بالغليان ولو لم يسكر ، وأما الجواب ، فإن كان الامام (ع) ، في مقام حصر الطريقة المحللة ، دل على أن المحلل منحصر في إذهاب الثلثين ، ولا يكفي التعجيل بالشرب قبل أن يتخمر ، ولكن لم يثبت كونه (ع) بصدد الحصر ، فلعله بصدد بيان مصداق حلال لا محذور فيه ، ولو كان بصدد الحصر ، للزم انتفاء الحل بانتفاء أي قيد من هذه القيود الكثيرة المذكورة في الكلام، في حين أنه ليس كذلك حتماً .

الوجه السادس : التمسك باطلاق الشراب في بعض الروايات ، من قبيل رواية عمار في حديث ، أنه سُئِل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث ، قال إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً) ، فلا بأس بأن يشرب[2] .

وهذا من أسخف الاستدلالات ، وهو أسخف من الاستدلال باطلاق العصير ، فإنه يرد عليه كلما ورد هناك ، مضافاً إلى أنه ليس بصدد بيان حرمة الشراب ، وإنما هو ـ بعد الفراغ عن حرمة الشراب ـ ، بصدد بيان الوظيفة الظاهرية عند الشك في ذهاب الثلثين من ذلك الشراب المحرم في نفسه .

---

(١) الوسائل ج ١٧ الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٣١ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ الباب ـ ٧ ـ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٣٥ .

الوجه السابع : هو التمسك بالاستصحاب التعليقي ، بأن يقال : ان هذا حيثما كان عنباً كان عصيره يحرم بالغليان فكذلك الآن .

والبحث عن كبرى الاستصحاب التعليقي في محله في الأصول ، وبينا هناك جريانه في أمثال هذه الموارد ، على تفصيل لا يسعه المقام هنا . والحاصل ، أن الكبرى عندنا تامة ، وإنما الكلام في الصغرى ، فهنا إشكال قوي ذكره عدة من الفقهاء ، وهو أنه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع ، تنجيزياً كان أو تعليقياً، والموضوع هنا ليس واحداً ، لا بدعوى أن الزبيب والعنب اثنان عرفاً ، وأنه كصيرورة الكلب ملحاً ، فإنه بالامكان أن يقال : ان صيرورة العنب زبيباً ، إنما هو عبارة عن جفافه ، وجفاف الشيء المرطوب لا يوجب عرفاً صيرورته موضوعاً جديداً مغايراً للأول ، بل بلحاظ أن العصير في القضية المتيقنة أريد به الماء الأصلي للعنب ، وفي القضية المشكوكة أريد به ماءاً خارجياً ممزوجاً معه ، فقد تعدد الموضوع ، فلا يجري الاستصحاب .

هذا تمام الكلام في أدلة حرمة العصير الزبيبي إذا غلا ولم يكن مسكراً ، وقد اتضح عدم تمامية شيء منها .

وهناك أدلة على عدم حرمة العصير الزبيبي ، في مقابل أدلة الحرمة ، ننظر فيها لكي نرى هل يتم شيء منها أو لا ، وتظهر فائدتها على تقدير البناء على تمامية بعض الأدلة السابقة على الحرمة ، فيعارض بما دل على الحلية ، فقد يتوصل إلى تقييد دليل الحرمة بصورة الاسكار مثلاً ، وقبل الخوض في أدلة عدم الحرمة ، نذكر نكتة ، وهي أن ما يعقل من أدلة الحرمة تقييده بصورة الاسكار بمقتضى أدلة الحلية ، إنما هو ما يكون من قبيل رواية عمار الساباطي : سُئِل عن الزبيب ، كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً الخ ، وقد جاء في الجواب ، قيد ذهاب الثلثين ، بناءاً على استفادة الحصر من ذلك ، فتدل بمفهوم الحصر على الحرمة قبل ذهاب الثلثين ، وهذا مطلق يشمل فرض الاسكار وعدمه ، فيمكن تقييده بفرض الاسكار ، وأما ما يكون بلسان أن العصير الزبيبي إذا غلا

يحـرم ، من قبيل رواية زيد النـرسي ، فلا يمكن عـرفاً تقييـده بخصوص حـالة الاسكار ، لأن المستفاد من كون الحرمة لعنوان العصـير الزبيبي المغـلي ، وتقييده بـالاسكار ، يـرجع إلى إلغـاء هذا العنـوان ، والرجـوع إلى عنوان آخـر ، وهـو المسكـر الذي هـو حرام ، سـواء كـان زبيبـاً مغليـاً أو لا . إذا عـرفت ذلـك ، فلنشرع في أدلة حلية العصير الزبيبي وهي ستة :

الدليل الأول : عمومات الحل من قبيل آيـة : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ، فإنها تدل على حلية كل شيء للانسان إلا ما خرج بالدليل .

وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه ، لكنه لا يقاوم شيئاً من أدلـة الحرمـة لو تمت ، عدا الاستصحـاب ، فيقدم عليـه ، بناءاً عـلى ما هـو الصحيح ، من تقـدم العام عنـد دوران الأمر بـين عموم العـام واستصحاب حكم المخصص ، وأما الأدلة الأخرى فتقدم عليه لو تمت ، لكونها أخص منه .

الدليل الثاني : الأدلة الاجتهـادية للحـل ، التي موضـوعها غـير المسكر ، وهذا هو فرقه عن الأول ، إذ الأول يشمل المسكر وأنواعه ثلاثة :

الأول : مـا دل كتابـاً وسنة عـلى حصر الحـرام من الطعـام بالميتـة والـدم والخمر والمسكر ونحو ذلك ، من قبيـل رواية محمـد بن عذافـر ، عن أبيه ، عن أبي جعفر (ع) قال : قلت له : لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والـدم ؟ فقال : إن الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده ، وأحل لهم مـا وراء ذلك ، من رغبة فيما أحل لهم ، ولا زهد فيما حرمه عليهم ، ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقـوم به أبـدانهم ، وما يصلحهم ، فـأحلّه لهم واباحـه لهم ، وعلم ما يضـرهم فنهـاهم عنه ـ الحـديث ـ[1] ، بناءاً عـلى أن يكون هـذا في مقام البيـان من هذه الناحية ، فيدل على حلية ما عدا ذلك .

الثاني : ما دل عـلى حصر الحـرام من الشراب بـالمسكر ، من قبيـل رواية

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ١ ص ٢ .

تحف العقول التي جاء فيها : وما يجوز من الأشربة من جميع صنوفها ، فما لم يغير العقل كثيره فلا بأس بشربه[١] . وهناك روايات بمضمون : حرّم الله الخمر بعينها ، وحرّم رسول الله (ص) من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل[٢] ، وسبق الكلام في أنه هل يستفاد منها الحصر أوْ لا ؟ .

الثالث : ما دل على تحليل الطيبات ، وهو الآية الشريفة ، إذ الطيبات لا تشمل المسكر بحسب الارتكاز المتشرعي .

فهذه الأدلة تعارض بالعموم من وجه ، مع ما دل على حرمة العصير الزبيبي ، إذا كان قابلاً للتقييد بغير المسكر ، من قبيل موثقة عمّار ، فإن هذه الأدلة تدل على حلية ما عدا المسكر ، سواء كان عصيراً زبيبياً أو لم يكن ، وذاك يدل على حرمة العصير الزبيبي ، سواء كان مسكراً أو لا ، وبعد التعارض ، يبنى على الحلية ، إما لترجيح جانب أدلة الحل لأن بعضها من الكتاب الكريم ، وإما للتساقط والرجوع إلى ما أشير إليه في الدليل الأول من عمومات الحل .

الدليل الثالث : ما دل من الروايات ، على أن مناط التحريم في النبيذ هو الاسكار ، وهذا يدل بظهوره على أنه بلا إسكار لا يوجد تحريم ، فيقع طرفاً للمعارضة مع موثقة عمار ، التي دلت ـ حسب الفرض ـ ، على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ، سواء أسكر أو لا، وهذه الروايات، بعضها ورد في العصير التمري ، وهذا لا ينفعنا ، إذ كلامنا في العصير الزبيبي ، وبعضها ورد في العصير الزبيبي ، أو مطلق يشمل الزبيبي والتمري معاً ، كما أن الذي ينفعنا في المقام لإيقاع المعارضة بينه وبين موثقة عمار ، إنما هو ما ورد في العصير المطبوخ ، أو على الأقل يشمل باطلاقه المطبوخ ، وأما ما يختص بما قبل الطبخ ، فليس له أي تعارض مع موثقة عمار ، وقبل الشروع في ذكر هذه الروايات ، نذكر صناعة المطلب على التقادير المتصورة في الروايات ، ثم نشرع في التكلم في كل واحدة من تلك الروايات ، لنرى أنها داخلة في أي تقدير من تلك

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث الوحيد في الباب ص ٦٢ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ١٥ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٦ .

التقادير ، وهي تقادير ستة ، اثنان منها لا يفيدانا في مقام إيقاع المعارضة بينها وبين موثقة عمار ، وهما ، كما ظهر مما قلناه ، عبارة عن تقدير كون الرواية مخصوصة بالعصير التمري ، وتقدير كونها مخصوصة بما قبل الطبخ . وأربعة منها تفيدنا :

التقدير الأول : أن تكون الرواية الدالة على أن المناط في التحريم هو الاسكار ، مطلقة من حيث كون النبيذ زبيبياً أو تمرياً ، ومن حيث ما قبل الطبخ وما بعد الطبخ .

الثاني : أن تكون مطلقة من حيث الزبيبية والتمرية ، ومختصة بما بعد الطبخ .

الثالث : أن تكون بعكس الثاني ، أي مطلقة من حيث الطبخ وعدمه ومختصة بالزبيب .

الرابع : أن تكون واردة في خصوص الزبيب ، وفيما بعد الطبخ .

وهذه الروايات ، على أي تقدير من هذه التقادير الأربعة ، تنفع في المقام ، مقابل موثقة عمار ، لكنه على اختلاف الدرجات فأحسن هذه التقادير الرابع ، فإن الرواية تصبح أخص مطلقاً من موثقة عمار ، وتقيدها بصورة الاسكار ، فإن موثقة عمار ، تدل على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ مطلقاً ، وهذه الرواية المعارضة تدل ـ حسب الفرض ـ ، على حلية العصير الزبيبي المطبوخ ، إذا لم يكن مسكراً .

وأما على التقادير الثلاثة الأخرى ، فتعارض الرواية مع موثقة عمّار بالعموم من وجه :

أما التقدير الأول : فالمفروض أن هذه الرواية ، تدل على حلية النبيذ غير المسكر ، سواء كان زبيبياً أو تمرياً ، وسواء كان مطبوخاً أو غير مطبوخ ، وموثقة عمار تدل على حرمة النبيذ الزبيبي المطبوخ ، سواء كان مسكراً أو لا ، فمادة

الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية ، هو النبيذ غير المسكر الذي يكون تمرياً ، أو يكون غير مطبوخ ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة ، هو النبيذ الزبيبي المطبوخ المسكر .

وإذا ضممنا إلى موثقة عمار ، رواية أخرى يفرض دلالتها على الحرمة ، كموثقة عمّار ، إلا أنها في التمر لا في الزبيب ، كانت نسبة رواية الحل إلى مجموع روايتي التحريم العموم من وجه أيضاً ، إلا أن مادة الاجتماع حينئذ عنوان النبيذ المطبوخ غير المسكر ، زبيباً كان أو تمراً ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية ، هي النبيذ قبل الطبخ ، غير المسكر ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة ، هي النبيذ المطبوخ المسكر .

وأما على التقدير الثاني : فالمفروض أن الرواية تدل على حلية النبيذ المطبوخ غير المسكر ، سواء كان زبيبياً أو تمرياً ، فأيضاً نسبتها إلى موثقة عمار ، عموم من وجه ، فمادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادة الافتراق لدليل الحلية هي النبيذ التمري المطبوخ بلا إسكار ، ولدليل الحرمة ، هي الزبيبي المطبوخ المسكر .

لكن إذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى دلالتها كالموثقة ، إلا أنها في التمر ، تبين الفرق بين هذا التقدير والتقدير الأول ، لأن رواية الحل حينئذ تصبح أخص من مجموع روايتي الحرمة ، فلا يمكن تقديم مجموعهما عليها ، وإلا كان معناه إلغاء عنوان الاسكار ، الذي جعل في رواية الحل هو المناط للحرمة ، فتتقدم رواية الحل على مجموعهما ، ويقع التعارض بينهما على ما هي القاعدة العامة في اخصية دليل من مجموع دليلين .

وأما على التقدير الثالث : فالمفروض أن الرواية تدل على حلية النبيذ الزبيبي غير المسكر ، سواء كان مطبوخاً أو لا ، والنسبة بينها وبين موثقة عمار عموم من وجه ، فمادة الاجتماع هي الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادتا الافتراق هما الزبيبي غير المسكر قبل الطبخ ، والزبيبي المطبوخ المسكر ، والآن

بعدما عرفنا صناعة المطلب نشرع في ذكر الروايات .

ونبدأ بالقسم الذي يمكن دعوى أن الملحوظ فيه خصوص المطبوخ فنقول : أن هنا ثلاث روايات يمكن أن يتوهم دخولها في هذا العنوان :

الرواية الأولى : رواية سماعة قال : سألته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ ؟ فقال : لا ، وقال : كل مسكر حرام ، وقال : قال رسول الله(ص): كل ما أسكر كثيرة فقليله حرام ، وقال : لا يصلح في النبيذ الخميرة وهي العكرة[1] .

والمسؤول مضمر ، لكنه الامام ، بقرينة عامة ذكرناها في موارد منها في الأصول في بحث الاستصحاب .

فيقال : إن قوله : كل مسكر حرام ، يكون بصدد إعطاء الضابط ، فيكون له ظهور في الحصر ، وهو بالطبخ ينضج ويكون متهيئاً للسكر ، فذكر الامام عليه السلام أولاً النهي ، ثم أعطى الضابط وهو السكر ، فقبل السكر ليس حراماً .

وأما سند الرواية ، ففيه عثمان بن عيسى ، وفي وثاقته كلام ، إلا أن المختار اعتباره .

والوجه في اختصاص هذه الرواية بما بعد الطبخ ، هو قوله في السؤال : [يطبخان للنبيذ] ، وهي على تقدير تمامية دلالتها تكون صريحة في النبيذ الزبيبي .

إلا أن هذه النسخة بهذا الشكل الذي ذكرناه ، جاءت في الحدائق ، ولا أدري هل كل نسخ الحدائق هكذا أو لا ؟ ، إلا أنه في الوسائل لا توجد جملة - يطبخان للنبيذ - ، وإنما يوجد بدلاً عنها : (يخلطان للنبيذ) ، وقد وردت نواهي عديدة عن النبيذ المخلوط ، والنبيذ المخلوط على ما ذكره بعض علماء السنة ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١٧ ص ٢٦٩ .

يكـون أكـثر سكــراً ، وهـذه النـواهي تكفي لاسـترعـاء الانتبـاه إلى المخلوط بالخصوص والسؤال عنه .

الرواية الثانية : رواية يونس بن عبد الرحمن ، عن مولى جرير بن يزيـد ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام ، فقلت له : إني أصنع الأشربة من العسل وغيره ، فإنهم يكلفوني صنعتها فأصنعها لهم فقال : اصنعها وادفعها إليهم وهي حلال من قبل أن تصير مسكراً[1] .

وكلمة الصنع ، وإن لم يكن معنـاها الـطبخ ، لكن من أظهـر أفرادهـا أو المتيقن منها (مثلاً) الطبخ ، ففي كل زمان يوجد من يكون صانعـاً للأشـربة ، وهو طبعاً يطبخ في أكثر الأحيان ، وهـذا الشخص منهم ، فالـرواية تقـول : إن المطبوخ حلال ما لم يسكر ، نعم هي مطلقة من حيث الزبيبيـة ، إلا أن الروايـة ساقطة سنـداً بمولى جـرير (حـرخ ل) ، لأنه مهمـل في كتب الرجـال ولم يثبت توثيقه .

الرواية الثالثة : ما عن عبد الله بن حماد ، عن محمد بن جعفر ، عن أبيه في حديث : أن وفد اليمن بعثوا وفداً لهم يسألون عن النبيـذ ، فقال لهم رسـول الله صلى الله عليه وآلـه : وما النبيـذ ؟ صفوه لي ، قـال : يؤخذ التمـر فينبذ في إناء ، ثم يصب عليه الماء حتى يمتليء ، ثم يوقد تحته حتى ينطبـخ ، فإذا إنـطبخ أخرجوه فألقوه في إناء آخر ، ثم صبوا عليه ماءاً ، ثم مرس ، ثم صفوه بثوب ، ثم ألقي في إنـاء ، ثم صب عليه من عكـر ما كـان قبله ، ثم هـدر وغـلا ، ثم سكن على عكره ، فقال رسول الله (ص) : يا هذا قـد أكثرت عـلي أفيسكر ؟ قـال نعم ، فقال : كـل مسكر حـرام . فرجـع القـوم فقـالـوا : يـا رسـول الله (ص) ، إن أرضنا أرض دوية ، ونحن قـوم نعمل الـزرع ولا نقوى عـلى ذلك العمل إلا بالنبيذ ، فقال صفوه لي ، فوصفوه كما وصفه أصحابهم ، فقال رسول الله (ص) فيسكر ؟ قالوا : نعم ، قال : كل مسكر حـرام ، وحق على الله أن

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ح ٣ باب ٣٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

يسقي كل شارب مسكر من طينة خبال ، أتدرون ما طينة خبال ؟ قالوا : لا قال : صديد أهل النار[١]

وهذه أحسن الروايات من حيث وضوحها في المطبوخ ، فالسائل يبين بأصرح بيان أنه مطبوخ ، ومع هذا يسأل النبي (ص) هل يسكر أو لا ؟ فهي كالصريح في حلّية المطبوخ غير المسكر ، إلا أنها في خصوص التمر في المقام ، ثم إنها ضعيفة سنداً بابراهيم بن اسحاق .

وهناك روايات أخرى لا تختص بالمطبوخ ، بل ليس لها إطلاق يستفاد منه شمول المطبوخ ، فلا تفيد في مقام المعارضة مع موثقة عمار .

فمنها : رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام ، ما تقول في النبيذ ، فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه ، فقال صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما اتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادمُ فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلاً نقياً ويجعله في اناء ، ثم يصب عليه ثلاثاً مثله أو أربعة ماءاً ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء في كل ثلاثة أيام لئلا يغتلم ، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ[٢] .

فبقرينة ذيل الحديث المفسر لما أراد من النبيذ ، نعرف أن النظر إلى النبيذ غير المطبوخ ، فمناط الحرمة هو الاسكار في النبيذ غير المطبوخ ، فلا تدل على المقصود ، من أن المناط في حرمة المطبوخ هو الاسكار ، وإن كان صاحب

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٨٤ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٥ ص ٢٨١ .

الحدائق (قدس سره) ساق جميع الروايات مساقاً واحداً ، وجعلها دالة على المقصود من دون أن يشقق .

ومنها : رواية الكلبي النسّابة ، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ ، فقال : حلال . فقال : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال: شه شه تلك الخمرة المنتنة ، قلت : جعلت فداك ، فأي نبيذ تعني فقال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغير الماء وفساد طبايعهم ، فأمرهم أن ينبذوا ، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له ، فيعمد إلى كف من تمر فيقذف (فيلقيه خ ل) به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره ، فقلت : وكم كان عدد التمر الذي في الكف ، قال : ما حمل الكف ، فقلت واحدة أو اثنتين ، فقال : ربما كانت واحدة ، وربما كانت اثنتين ، فقلت : وكم كان يسع الشن ماءاً ، فقال : ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك ، فقلت بأي الأرطال فقال : أرطال مكيال العراق[1] .

فالامام (ع) يحكم أولاً بحلية النبيذ ثم يقول : اننا نضع فيه الخميرة فيحكم بالحرمة لأنه مسكر ، فيستفاد أن المناط هو الاسكار ، بناءاً على أن النبيذ يشمل الزبيبي ، لكن بقرينة ذيل الحديث ، يعرف أن النظر إلى غير المطبوخ .

ومنها : رواية أيوب بن راشد قال : سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال : لا بأس به ، فقال : انه يصنع (يوضع) فيه العكر ، فقال أبو عبد الله (ع) : بئس الشراب ، ولكن انتبذه غدوة واشربه بالعشي ، فقلت : هذا يفسد بطوننا ، فقال أبو عبد الله (ع) : أفسد لبطنك أن تشرب ما لا يحل لك[2] .

فهذه الرواية أيضاً بقرينة قوله : أنبذه غدوة واشربه في العشي ، ظاهر في

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١ باب ٢ من أبواب الماء المضاف ح ٢ ص ١٤٧ و١٤٨ .
(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٣٠ من أبواب الأشربة المباحة ص ٢١٨ .

إرادة خصوص غير المطبوخ ، وأن النظر إلى مسألة طول الزمان لا الطبخ .

ومنها ـ رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله (ع) فسأله عن النبيذ فقال حلال ، فقال : أصلحك الله ، إنما سئلتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر ، فقال أبو عبد الله (ع) : قال رسول الله (ص) : كل ما أسكر حرام ، إلى آخر الحديث[1] .

وهذه الرواية أحسن من سوابقها ، باعتبار أنه كان فيها قرينة على أن النظر منصب على غير المطبوخ ، وأما في هذه الرواية فلا قرينة على ذلك ، فيمكن دعوى الاطلاق .

إلا أنه يمكن أن يقال في مناقشة الاطلاق ، انه عندنا عمليتان : النبيذ . الطبخ ، وكل منهما يحتمل كونه منشأً للحرمة ، وحينما يسأل عن النبيذ ، فالسؤال مرجعه إلى السؤال عن النبيذ بما هو نبيذ ، أي عن أن النبيذ هل يوجب الحرمة أو لا ، ولا ينظر إلى السؤال عن العملية الثانية ، ولا أقل من إجمال العبارة .

ومنها : رواية كليب الأسدي قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن النبيذ ، فقال ان رسول الله (ص) خطب الناس فقال : أيها الناس ، ألا إن كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام[2] . وهذه الرواية كسابقتها .

وهناك قسم ثالث من الروايات وهي ما يكون فيها إطلاق من حيث الطبخ وعدمه ، فتدل على أن مناط الحرمة هو الاسكار مطلقاً .

فمنها : رواية حنان بن سدير ، عن يزيد بن خليفة ، وهو رجل من بني الحارث بن كعب قال : سمعته يقول : أتيت المدينة وزياد بن عبيد الله الحارثي عليها ، فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام ، فدخلت عليه وسلّمت

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٧ ص ٢٦٩ ص ٢٧٠

(٢) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٦٨ .

عليه ، وتمكنت من مجلسي ، قال : فقلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني رجل من بني الحارث بن كعب ، وقد هداني الله عز وجل إلى محبتكم ومودتكم أهل البيت قال : فقال لي : وكيف اهتديت إلى مودتنا أهل البيت ، فوالله إن محبتنا في بني الحارث بن كعب لقليل ، قال : فقلت له ، جعلت فداك ، إن لي غلاماً خراسانياً وهو يعمل القصارة ، وله همشهريجون أربعة ، وهم يتداعون كل جمعة لتقع الدعوة على رجل منهم فيصيب غلامي كل خمس جمعة ، فيجعل لهم النبيذ واللحم ، قال : ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم ، جاء باجانة فملأها نبيذاً ، ثم جاء بمطهرة فإذا ناول إنساناً منهم قال : لا تشرب حتى تصلي على محمد وآل محمد ، فاهتديت إلى مودتكم بهذا الغلام ، قال : فقال لي : استوص به خيراً واقرأه مني السلام وقل له : يقول لك جعفر بن محمد ، انظر شرابك هذا الذي تشربه فإن كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام . قال : فجئت إلى الكوفة ، وأقرأت الغلام السلام من جعفر بن محمد قال : فبكى ثم قال لي : اهتم بي جعفر بن محمد (ع) حتى يقرئني السلام ؟ قال : قلت نعم ، وقد قال لي : قل له انظر شرابك هذا الذي تشربه فإن كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، وقد أوصاني بك فاذهب فأنت حر لوجه الله ، إنه لشراب ما يدخل جوفي ما بقيت في الدنيا[1] .

وليس في هذا الحديث نقطة ضعف سنداً إلا من حيث يزيد بن خليفة ، الذي نصححه برواية صفوان عنه ، والانصاف ، أنه لا بأس بدعوى أن هذه الرواية تجعل الضابط للحرمة هو الاسكار في طبيعي النبيذ ، إذ الراوي لم يكن في مقام السؤال عن حكم النبيذ حتى يقال : أنه ظاهر في النظر إلى جانب النبيذ فقط ، وإنما كان فى مقام نقل القصة ، ولم يبين أنه كان مطبوخاً أو لا ، فيتم

(١) فروع الكافي للكليني باب آن رسول الله (ص) حرم كل مسكر قليله وكثيره ح ١٦ من كتاب الأشربة والوسائل في ذيل ٩ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

الاطلاق بملاك ترك الاستفصال ، والامام صار في مقام الشفقة على الغلام وتنبيهه على الحرام الموجود في النبيذ ، ولم يذكر إلا المسكر ، ولو كان المطبوخ أيضاً حراماً لنبه عليه ، والنبيذ ـ على ما سوف يأتي إن شاء الله ـ ، يشمل التمري والزبيبي ، فلا بأس بهذه الرواية سنداً ودلالة .

ومنها : رواية صفوان الجمّال قال : كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به ، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ، أصف لك النبيذ ؟ فقال : بل أنا أصفه لك ، قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة ، فقال : ليس هكذا كانت السقاية ، إنما السقاية زمزم ، أفتدري أول من غيّرها ؟ قلت : لا ، قال العباس بن عبد المطلب ، كانت له حبلة ، أفتدري ما الحبلة ؟ قلت لا ، قال الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي ، وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وان هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقربه ولا تشربه[(١)] .

فقوله : أنا أصفه لك الخ ، معناه أنه لا داعي إلى أن تصف لي النبيذ ، وإنما أعطيك القاعدة العامة وهي : إن كان كثيره مسكراً حرم كثيره وقليله ، وإلا فلا ، وهذه الرواية فيها خصوصية تدعونا إلى القول باطلاقها من حيث الطبخ وعدمه ، وهي : أن صفواناً لو كان يقول : ما تقول في النبيذ ، فكان الامام عليه السلام يقول : كل مسكر حرام ، لورد عليه ما مضى ، من أن النظر إلى النبيذ لا إلى الطبخ ، لكنه لم يقل هكذا ، وإنما أصبح بصدد ذكر الخصوصيات في نبيذ خاص ، فالامام عليه السلام قال : لا داعي إلى ذلك ، والضابط العام هو الاسكار وعدمه ، فالرواية واضحة في جعل مناط الحرمة الاسكار في طبيعي النبيذ ، والرواية تامة سنداً أيضاً ، وأما موضوعها ، فالنبيذ مطلق يشمل الزبيبي ، بل ذيل الرواية قرينة على تيقن الزبيبي .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٦٨

ومنها : رواية معاوية بن وهب ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ، ان رجلاً من بني عمي وهو من صلحاء مواليك ، يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك فقال : أنا أصفه لك ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت : فقليل الحرام يحله كثير من الماء ؟ فرد بكفه مرتين : لا ، لا[1] .

وتقريب الاستدلال بها كالرواية السابقة ، وسندها تام أيضاً ، إلا أن النبيذ في هذه الرواية ، يشمل الزبيبي بالاطلاق لا بالصراحة كالرواية السابقة .

بقي هنا إشكالان عامان قد يوردان على كثير من الروايات :

أحدهما : أن يقال : إن الروايات التي موضوعها عنوان النبيذ باطلاقه لا تشمل الزبيبي ، بدعوى أن النبيذ مخصوص بالتمري ، مستشهداً لذلك برواية عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من من الزبيب ، والبتْع من العسل ، والمزر من الشعير ، والنبيذ من التمر[2] . فالعصير الزبيبي سمّاه باسم النقيع ، وإنما أطلق النبيذ على العصير التمري .

وفيه : أن هذا لا يدل على أن كلمة النبيذ مخصوصة بالتمر ، وإنما هذا مجرد اتخاذ تعبير لكل قسم ، نعم لعله يدل على الأنسبية أو أكثرية الشيوع ، وهذا لا يوجب الاختصاص .

وأما دعوى الحقيقة الشرعية ، أو المتشرعية ، بنحو تختص كلمة النبيذ حين تطلق في الروايات بالتمري ، ففيها : أنه يبعد هذا الاستقرار في بناء الشرع والمتشرعة ، ما ورد في الروايات العديدة من اطلاق الكلمة فيها على الزبيبي ، بل في أكثرها (كلمة أكثرها تكون لاخراج الرواية الأولى فإنها داخلة

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٦٧ و ص ٢٦٨ .
(٢) الوسائل ج ١٧ باب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٢١ .

فيما قبل (بل) دون ما بعد بل) استعملت الكلمة في الزبيبي بلا قرينة ، ثم يعلم صدفة من ذيل الحديث أنه أريد به الزبيبي ، ففي رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي ، قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) قراقر تصيبني في معدتي ، وقلة استمرائي الطعام ، فقال لي : لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمريء الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك ، قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ، إلى آخر الحديث[1] .

فقد أطلق في هذه الرواية النبيذ على المتخذ من الزبيب ، وفي رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله (ع) : ما تقول في النبيذ ؟ فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه ، فقال : صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : ان المسكر ما اتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً الخ[2] .

فهذه الرواية كما ترى ، يؤيد اطلاق كلمة النبيذ على الزبيبي ، فإن فيه الحكم بحلية النبيذ ، وأن أبا مريم سأله عن النبيذ فأخبره أنه حلال ولم ينصب ، في حدود ما جاء في هذا الحديث ، قرينة على أن المقصود هو الزبيبي ، أو ما يشمل الزبيبي ، ومع ذلك ، تراه في آخر الحديث ، حينما يريد أن يصف النبيذ ، يصف المتخذ من الزبيب . ومثلهما رواية صفوان الجمال المتقدمة فلاحظ .

والذي يطالع مجموع الروايات ، يشرف على القطع ببطلان دعوى

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ ص ٢٣٢ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٥ ص ٢٨١ .

اختصاص من هذا القبيل .

وثانيهما : أن يقال : ان دوران النزاع الفقهي والديني الواسع النطاق في أوساط العامة ، حول حرمة القليل من النبيذ المسكر ، يوجب انصراف الأسئلة الموجهة إلى الأئمة من الرواة عن النبيذ ، إلى الاستفهام عن هذه النقطة ، فيكون السؤال عن النبيذ المسكر ، ويكون الجواب تأكيداً على حرمة كل مسكر ، ولا يكون للسائل نظر إلى النبيذ غير المسكر ، الذي لم يكن موضعاً للخلاف بين المخالفين . ولكن يظهر بملاحظة الروايات ، بطلان دعوى الانصراف المذكور ، ولهذا كان الامام يجيب حينما يسأل عن النبيذ بالحلّية ، فلو كان السؤال ظاهراً في استعلام حال النبيذ المسكر ، لما أجاب عليه الامام بذلك ، فلاحظ رواية عبد الرحمان بن الحجاج ، ورواية حنان بن سدير ، ورواية الكلبي النسّابة ، ورواية أيوب بن راشد .

الدليل الرابع : رواية أبي بصير ، قال : كان أبو عبد الله (ع) تعجبه الزبيبة ، فقد استدل الشهيد الثاني بها ، وكذلك المقدس الأردبيلي على ما في الحدائق .

وتقريب الاستدلال : أن الزبيبة طعام يطبخ ويجعل فيه الزبيب ، والغالب في مثل ذلك عدم ذهاب الثلثين .

ويرد عليه ما أفاده في الحدائق ، من أننا لا نعرف الزبيبة فلعلها ما يعمل بتلك الطريقة المبينة في موثقة عمار المتقدمة أو نحو ذلك ، وأما انتزاع شهادة من استدلال الشهيد ، والمقدس ، بالرواية على نوع الزبيبة ، فهو في غير محله ، لأن الاستدلال قد يكون مبنياً على تشخيص اجتهادي لمعنى الزبيبة ، فلا يكون من باب الشهادة .

الدليل الخامس : رواية اسحاق بن عمار قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) بعض الوجع وقلت له : إن الطبيب وصف لي شراباً ، آخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد اثنين ، ثم أصب عليه العسل ، ثم أطبخه حتى يذهب

ثلثاه ويبقى الثلث ، قال أليس حلواً ؟ قلت بلى ، قال : اشربه ، ولم أخبره كم العسل[١] . وقوله : أليس حلواً ، كناية عن عدم التغير المؤدي إلى الاسكار ، فإن حُمِلَ ذلك على الشرطية ، لم يدل إلا على أن الحلية في مورد السؤال المفترض فيه ذهاب الثلثين منوطة بعدم الاسكار ، وإن حُمِلَ على التعليل كما لا يبعد ، دل على كون المناط في الحرمة الاسكار ثبوتاً وعدماً ، فيكون من قبيل روايات الدليل الثالث ، إلا من حيث أن هذه الرواية وردت في مورد ذهاب الثلثين ، وعلى أي حال ، ففي سند الحديث إرسال يوجب سقوطه .

الدليل السادس : ما ذكره الشهيد (قدس سره) من التمسك بروايات محللية ذهاب الثلثين ، لأن الزبيب عنب ذهب ثلثاه بل أكثر . ويرد عليه :

أولاً : إن روايات الحرمة والحلية موضوعها العصير ، أي الماء السائل ، والعنب ليس فيه إلا رطوبات لو تجمعت لأصبحت ماءاً سائلاً ، فهو لا يحرم بالطبخ ، ولا يحل بذهاب الثلثين .

وثانياً : لو سلّم أن دليل الحرمة بالطبخ والتحليل بذهاب الثلثين يشمل العنب ، لكن إن قصد بما ذكر رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير العنبي ، فهذه الحرمة لم تكن مدّعاة في المقام أصلاً ، وإن قصد رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير الزبيبي ، فمن الواضح أن دليل محللية ذهاب الثلثين للعصير العنبي ، لا ربط له بحرمة العصير الزبيبي .

وقد تحصّل من كل ما تقدم ، حلية العصير الزبيبي إذا غلا بالنار ، وأما إذا غلا بنفسه فهو حرام بملاك الاسكار .

الجهة الثالثة : في حرمة العصير التمري ، ومع قصر النظر على ما يختص به العصير التمري نلاحظ روايتين .

الأولى : رواية عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث :

(١) وسائل الشيعة الباب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

أنه سُئِلَ عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل ، قال : خذ ماء التمر حتى يذهب ثلثا ماء التمر[١] ، والنضوح طيب كان يجعل فيه عدة عناصر ، منها نبيذ التمر ، وقوله : (حتى يذهب ثلثا ماء التمر) ، الصادر جواباً عن قول السائل : (كيف يصنع به حتى يحل) ، يدَّعى أنه ظاهر في توقف الحل على ذهاب الثلثين .

الثانية : رواية عمار أيضاً ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سألته عن النضوح ، قال : يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن[٢] ، فلولا توقف الحل على ذهاب الثلثين لم يكن وجه للأمر بإذهابها .

والروايتان تامتان سنداً ، ومن المحتمل احتمالاً معتداً به كونها رواية واحدة لتقارب المضمون جداً ، أو الاشتراك في الرواة الأربعة الأوائل ، فبحساب الاحتمالات ، يقرب إلى الذهن وحدتها ، ولا يترتب أثر عملي على وحدتها أو تعددهما ، إلا فيما إذا تمت دلالة إحدى الروايتين بصيغتها الخاصة دون الأخرى ، إذ مع فرض التعدد حينئذ ، تكفي الرواية التامة دلالة ، ومع فرض الوحدة لا يكفي ذلك لعدم ثبوت إحدى الصيغتين بعينها .

والظاهر عدم تمامية الدلالة في الروايتين معاً ، إذ يرد على الاستدلال بأية واحدة منها اعتراضان متعاكسان في الخفاء والظهور ، بمعنى أن ورود الاعتراض الأول على الاستدلال بالرواية الأولى ، أظهر في ورود الثاني ، والرواية الثانية على العكس .

الاعتراض الأول : ان النظر في هذه الرواية إلى فرض التعتيق ، كما صرح به في الرواية الأولى ، وقد نقل في الحدائق عن جملة من ارباب اللغة ، ان النضوح كان يشتمل على ماء التمر ، وكان يعتق حتى يتفاعل ويشتد ويغلي ، وهذا يعني ، ان مورد السؤال ، هو ما إذا غلا من نفسه ، وقد مضى ان ذلك

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

يساوق الاسكار ، ولا اشكال في حرمة المسكر .

وهذا الاعتراض ، وروده على الاستدلال بالرواية الاولى واضح ، لوجود كلمة المعتق فيها ، فهو يسأل عن انه كيف يعتق بنحو لا يحرم ، ويكون الجواب ناظراً إلى الحرمة الناشئة من التعتيق لا من الطبخ .

واما وروده على الاستدلال بالرواية الثانية ، فلا يخلو من خفاء ، لعدم التصريح فيها بالتعتيق ، إلا أنه وارد مع ذلك ، وذلك لاحتمال اخذ العتق في مفهوم النضوح كما فسر بذلك .

الاعتراض الثاني : ان الرواية إذا دلت على الحرمة ، فهي دالة على حرمة التمشط والتطيب بهذا الطيب ، كما صرح بذلك في الرواية الثانية بقوله : ثم يتمشطن ، مع انه لا يحتمل فقهياً حرمة التطيب به في نفسه تعبداً بلا اسكار ، وانما المحتمل المبحوث عنه حرمة الشرب ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على فرض الاسكار ، فلا يتم الاستدلال بها .

وهذا الاعتراض بالنسبة إلى الرواية الثانية واضح ، لمكان قوله : يتمشطن ، واما بالنسبة إلى الرواية الأولى فلا يخلو من خفاء ، لعدم التصريح بالتمشط ، وان كان الظاهر وروده ، لان الحلية اضيفت فيها إلى نفس النضوح ، وحينما تضاف الحلية أو الحرمة إلى الاعيان يعين متعلقها بمناسبات الحكم والموضوع ، والمناسب مع النضوح التطيب ، لا الاكل والشرب .

وعليه ، فالصحيح ، ان العصير التمري المغلي بالنار محكوم بالحلية كسابقه ، ما لم يصبح مسكراً .

هذا كله فيما يتصل بالمقام الأول ، وهو البحث عن حرمة العصير المغلي باقسامه الثلاثة .

واما المقام الثاني : فيقع البحث فيه عن النجاسة ، ونتكلم فيه عن نجاسة العصير العنبي خاصة ، لأن احتمالها في غيره لا موجب فقهي له .

وتوضيح الكلام في العصير : أن هـذا العصير إذا غـلا من نفسه ، وقلنـا بأن الغليان بهذا النحو يساوق الاسكار كما هو الصحيح ، فهو نجس .

أما بناءاً على نجاسـة كل مسكـر فواضـح ، وأما بنـاءاً على المختـار ، من اختصاص النجاسة بالخمر فكذلك ، لان هذا خمر حقيقة كما تقدم .

واما إذا غلا بـالنار ، أو غـلا بنفسه ولم يصبـح مسكراً ، بنـاءاً على عـدم مساوقة هذا الغليان للاسكار ، فالظاهر عدم نجاسته . وذهب بعض الفقهاء إلى النجاسة ، وما ينبغي ان يبحث عن دلالته على النجاسة ، رواية معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) ، عن الـرجل من اهـل المعرفـة بالحق ، يـأتيني بالبختج ويقـول قد طبـخ على الثلث ، وانـا أعرف أنـه يشـربـه عـلى النصف ، أفـأشربـه بقولـه وهو يشـربه عـلى النصف ؟ فقال : خمـر لا تشربـه[1] . ووجـه الاستدلال : أن البختج المطبوخ عـلى النصف ، وإن لم يكن خمراً حقيقـة ، إلا أنه أطلق عليه الخمـر بنحو الحكومة ،ومقتضى ذلـك إثبات آثـار الخمر لـه ومنها النجاسة .

ويقع الكلام حول هذه الرواية في المتن تارة ، وفي الدلالـة أخرى ، فهنـا جهتان .

أمـا الجهـة الأولى : وهي المتن ، فـالصيغـة الآنفـة الـذكـر هي صيغـة التهذيب ، وأما الكافي ، فلا يشتمل على كلمـة خمر التي هي محـور الاستدلال ، وعليه ، فصحة الاستدلال تتوقف على إثبات صيغـة التهذيب ، ويمكن المنـاقشة في ذلك بعدة تقريبات .

التقريب الأول : ان الكليني أضبط من الشيخ في النقـل ، كما يـظهر من تتبع نتاجهما ، فتقدم اصالة عدم النقيصة ، على أصالة عدم الـزيادة ، حتى مـع البناء في حالة تساوي الروايين في الضبط على تقديم اصـالة عـدم الزيـادة ، لان

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

احتمال الزيادة أغرب ، لان البناء العقلائي علی تقديم اصالة عدم الزيادة ، يختص بفرض التساوي ، وإلّا قُدِّم الأضبط .

وفيه : انا إذا سلّمنا وجود المعارضة بين المتنين ، وان مقتضى البناء العقلائي تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر ، فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكليني ، المعلوم كونه اضبط ، إذ لعل مَنْ أنقص هوَ محمد بن يحيى ، فان هذه الرواية رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى احمد بن محمد ، وظاهره النقل عن كتاب احمد بن محمد ، الذي بدأ به السند في التهذيب ، واما الكليني فقد رواها عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ، ولا ندري انه نقلها عن كتاب احمد بن محمد ، او تلقاها مشافهة أو استنساخاً من محمد بن يحيى عنه ، فعلى تقدير التلقي ، بتوسط محمد بن يحيى ، يأتي احتمال الحذف من قبل محمد بن يحيى ، ولم يثبت لنا باستقراء ان محمد بن يحيى أضبط من الشيخ الطوسي .

هذا كله ، لو سلّمنا وحدة احمد بن محمد ، واما إذا احتملنا كون احدهما احمد بن محمد بن خالد ، والآخر احمد بن محمد بن عيسى ، جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً .

التقريب الثاني : ان الشيخ الطوسي ، نقل الرواية عن كتاب احمد بن محمد ، وطريقه إلى أحمد بن محمد هو الكليني ، سواء كان ذاك هو احمد بن محمد بن خالد ، أو احمد بن محمد بن عيسى ، فاذا فرض ان هذا الواسطة بنفسه أخبر بعدم كلمة الخمر ، قُدِّم قوله .

وفيه : انه لو سلّم التعارض ، وان البناء العقلائي يقرر ان نقل الأسبق رتبة في سند الرواية مقدم على نقل من ينقل عنه إذا تعارضا ، فيكفي في رد هذا التقريب ، ان الشيخ الطوسي لم يثبت كونه روى ذلك بتوسط الكليني ، لان بعض طرقه إلى احمد بن محمد بن عيسى لا تشتمل على الكليني ، فلاحظ .

التقريب الثالث : انه يبنى على التعارض والتساقط بعد التسليم بعدم المرجح ، ومعه لا يبقى دليل على تنزيل العصير العنبي منزلة الخمر .

ويرد عليه : ان التعارض في امثال المقام ، موقوف على انتزاع شهادة من المنقص بعدم وجود الزيادة ، وهذه الشهادة فرع كون الزيادة على نحو يوجب فصلها عما نقله المنقص ، تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله ، وليس كذلك في المقام ، فان الزيادة هنا ، غاية ما يدعى لها ، انها تعطي معنى جديداً ، لا ان معنى غيرها يتحدد على اساسها ، وفي مثل ذلك لا يتم انتزاع الشهادة المذكورة .

التقريب الرابع : ان كتاب التهذيب ، وان كان متواتراً ، إلا ان كل كلمة منه لم يثبت تواترها بالخصوص ، وانما يبنى على وجودها بلحاظ الشهادة العملية من النساخ المعتبرة ، لا بلحاظ دليل الحجية لتوقفه على معروفيتهم واحراز وثاقتهم ، بل بلحاظ الاطمئنان الخارجي ، ومن الواضح ، أن هذا الاطمئنان يزول مع الاطلاع على اختلاف المنقول من متن الرواية في كتابي الكافي والتهذيب .

ويرد عليه : ان المدعى ، ان كان زوال الاطمئنان بعدم تعمد الناسخ للكذب والتدليس ، فعهدة ذلك على مدعيه ، مع وضوح عدم الداعي للكذب في امثال المقام . وان كان زوال الاطمئنان بعدم الغفلة والخطأ ، فلا يضر ذلك ، لجريان اصالة عدم الغفلة ، وكون الناسخ غير محرز الوثاقة لا يضر بجريان هذا الاصل ، لوضوح عدم اختصاصه عقلائياً بالثقاة .

التقريب الخامس : ان اصل وجود الزيادة المذكورة في كتاب التهذيب ، لم يثبت ، لان النسخ التي بايدينا فعلاً منه وان كانت مشتملة عليها ، إلا ان صاحب الوافي ، وصاحب البحار ، وصاحب الوسائل ، اتفقوا على نقل الرواية

عن التهذيب ، مع اسقاط كلمة خمر ، وهذا يكشف على الاقل ، عن اختلاف نسخ التهذيب ، فتسقط هذه الكلمة عن الحجية ، بل قد يتعين ترجيح النسخة المنظورة لاصحاب الوافي ، والبحار ، والوسائل ، لوجود طرق معتبرة لهم إلى التهذيب ، بينما لا يوجد لما يتوفر فعلاً من نسخ التهذيب ، طريق معتبر يضمن ثبوت كل كلمة فيها . وكلما تعارضت نسختان لاحداهما طريق معتبر ، قدمت على الأخرى .

ودعوى : ان اصحاب تلك المجاميع ، حيث انهم كانوا في مقام نقل الرواية عن الكافي والتهذيب معاً ، فقد غفلوا عن الفارق بين النسختين ، بشهادة اشتهار تثبيت كلمة الخمر في الرواية عند نقلها عن التهذيب ، والاستدلال بها على النجاسة .

مدفوعة : بان الحمل على الغفلة خلاف الظاهر ، خصوصاً في صاحبي الوافي والبحار ، حيث نقلا الرواية عن الكليني والشيخ في عرض واحد ، بينما نقلها الشيخ الحر عن الكليني ، ثم اشار إلى رواية الشيخ لها ، واما الاشتهار المذكور فهو غير واضح ، لان هذه الرواية لم يستدل بكلمة الخمر فيها على النجاسة ، إلا من قبل الملا محمد أمين الاسترابادي من فقهائنا المتقدمين على الثلاثة أصحاب المجاميع ، وقد اشتبه (قدس سره) في نقلها ، إذ ذكر انها رواية محمد بن عمار ، ولم يسندها إلى كتاب التهذيب بالخصوص ، ولم أجد في كتب أصحابنا السابقين عليه ، الاستدلال بالرواية على النجاسة على اساس تثبيت كلمة الخمر فيها ، بل صرح جملة منهم ، كالشهيد الأول ، بانه لم ير دليلاً على نجاسة العصير العنبي ، بينما ذكر بعد سطرين من ذلك ، ان الفقاع نجس لانه اطلق عليه الخمر في كلام الامام ، فلو كان واقفاً على كلمة الخمر في رواية التهذيب ، لكان من المترقب ان يشير إلى امكان استفادة النجاسة من ذلك .

سواء غلى بالنار أو بنفسه[١] وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً[٢] ،

واما الجهة الثانية : وهي الكلام في دلالة الرواية ، فيمكن ان يورد عليها بأمرين :

الأول : ان تطبيق كلمة الخمر على العصير المذكور ، كما يمكن ان يكون بعناية الحاكمية ادعاءاً ، كذلك يمكن ان يكون تطبيقاً حقيقياً مع إعمال عناية في التقييد بخصوص ما صار مسكراً من البختج ، ومع التساوي بين إعمال العناية في نفس التطبيق والحمل ، واعمال العناية في تقييد المحمول عليه ، لا يتم الاستدلال .

الثاني : ان كلمة (لا تشربه) قد تكون تفريعاً على تطبيق الخمر على العصير ، وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التطبيق ، إذا كان مرجع التطبيق إلى التنزيل .

فعلى الأول ، يصح التمسك باطلاق التنزيل ، بخلافه على الثاني ، ومع عدم ظهور الكلام في أحد الوجهين ، يسري الاجمال إلى التنزيل ، فلا يمكن التمسك باطلاقه .

وهكذا يتضح عدم وجود دليل على نجاسة العصير ، وان الاقرب طهارته .

(١) تقدم في الجهة الاولى من المقام الاول في التعليقة السابقة ، ان المغلي بنفسه ، بقطع النظر عن الروايات الخاصة حرام لاسكاره ، واما المغلي بالنار فيتوقف اثبات الحرمة له على تمامية دلالة الروايات الخاصة ، وقد فصلنا الكلام في ذلك .

(٢) تقدم الكلام عن ذلك في المسألة الاولى من مسائل الجهة الاولى في المقام الاول ، واتضح ان المغلي بالنار لا خلاف في أنه يحل بذهاب الثلثين ،

سواء كان بالنار ، أو بالشمس ، أو بالهواء[١] ، بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان[٢] ، ولا فرق بين العصير ونفس العنب ، فاذا غلى نفس العنب من غير أن يعصر ، كان حراماً[٣] .

واما التمر والزبيب وعصيرهما ، فالأقوى عدم حرمتها أيضاً بالغليان ، وان كان الاحوط الاجتناب عنهما أكلاً[٤] ، بل من حيث النجاسة أيضاً .

(مسألة ـ ٢) إذا صار العصير دبساً بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه ، فالأحوط حرمته[٥] ، وإن كان لحليته وجه . وعلى هذا ، فاذا إستلزم ذهاب ثلثيه إحتراقه ،فالأَوْلى أن يصب عليه مقدار من الماء ، فاذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال .

واما المغلي بغير النار ففي حليته بذلك خلاف ، وقد مر بحث ذلك مفصلاً هناك .

(١) هذه هي المسألة الثانية من مسائل الجهة الاولى المتقدمة .

(٢) تقدم تحقيق ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الجهة الأولى .

(٣) هذه هي المسألة الرابعة من مسائل الجهة الاولى .

(٤) تقدم تفصيل الكلام في ذلك في الجهتين الثانية والثالثة من المقام الاول ، كما تقدم الكلام عن النجاسة في المقام الثاني ، وقد اتضح ان ما في المتن ، من عدم الحرمة وعدم النجاسة هو الصحيح .

(٥) وان كان الظاهر عدم الحرمة ، وقد مر تحقيق الكلام في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الاولى فلاحظ .

(مسألة ـ ٣) يجوز أكل الزبيب والكشمش والتمر في الأمراق والطبيخ وإن غلت[1] ، فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى .

العاشر : الفقّاع[2] وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص ويقال : إن فيه سكراً خفياً . وإذا كان متخذاً من غير الشعير ، فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكراً .

---

(١) أما بناءاً على عدم حرمة العصير الزبيبي والتمري فواضح ، واما بناءاً على الحرمة مع عدم الالتزام بالنجاسة ، فان كان موضوع الحرمة هو العصير الزبيبي ، فمن الواضح جواز الاستعمال في المقام ، لان نفس الزبيب ليس عصيراً ، والمرق مجموعه لا يصدق عليه العصير وانما يصدق هذا العنوان ـ لو سلّم ـ ، على القطرات التي امتصها الزبيب من المرق ، وهي مستهلكة في مجموعه ، وان كان موضوع الحرمة من قبيل ما ورد في بعض الروايات ، من عنوان ماء وضع فيه الزبيب فطبخ ، فهو يصدق على المرق ويكون حراماً . واما بناءاً على النجاسة ، فيحرم مجموع المرق وينجس ، ولا ينافي ذلك الاستهلاك المشار إليه ، لانه من استهلاك النجس بعد الملاقاة .

(٢) المعروف بين فقهائنا نجاسة الفقاع ، بل جعله نجساً بعنوانه في مقابل المسكر ، وما يمكن ان يستدل به على ذلك احد وجوه :

الاول : دعوى الاجماع ، غير أنه تقدم ان هذه الدعوى لم تكن كافية لاثبات النجاسة في الخمر فكيف بالفقاع .

الثاني : ما دل على نجاسة الفقاع بعنوانه ، وهو رواية هشام بن الحكم ، أنه سأل أبا عبد الله عن الفقاع ، فقال : لا تشربه فانه خمر مجهول ، وإذا اصاب ثوبك فاغسله[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

والرواية تامة دلالة بلحاظ الامر بالغسل ، إلا انها ساقطة سنداً بالارسال .

الثالث : دليل الحكومة ، وهو ما دل من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع ، فيستفاد منه اجراء تمام الاحكام بما فيها النجاسة ، تمسكاً باطلاق التنزيل ، فلاحظ روايات الوشا ، وابن فضال ، وعمار ، ومحمد بن سنان ، والحسن بن الجهم ، وزاذان[1] .

وقد ورد في بعضها : هي الخمر بعينها ، وفي بعضها التعبير بالخميرة ، وفي بعضها هو خمر مجهول ، أو خمرة استصغرها الناس .

والتحقيق : انا إذا بنينا على نجاسة كل مسكر ، تعين القول بنجاسة الفقاع باعتباره مسكراً . بلا حاجة إلى التمسك باطلاق التنزيل في هذه الروايات ، لان الفقاع مختص لغة بالمغلي بنفسه ، وانما سمي فقاعاً ، لما يظهر عليه من الزبد والتفقع ، وهذا مسكر ، فيكون نجساً بناءاً على ذلك .

وإذا بنينا بلحاظ سائر الادلة على اختصاص النجاسة بالخمر بالمعنى الاخص ، فلا يمكن ان نثبت بهذه الروايات نجاسة الفقاع ، لانه بنِي على ان يراد بالخمر فيها الخمر بالمعنى الاخص ، ويكون التطبيق على الفقاع عنائياً ، من باب التنزيل ، مع أنه يمكن ان يراد بالخمر المعنى الاعم وهو المسكر ، ويكون التطبيق حقيقياً ، والعناية في الكلمة لا في التطبيق ، والمقصود من الروايات عندئذ ، علاج الشبهة المفهومية للاسكار ، بتوضيح : ان مفهومه يشمل المراتب الضعيفة من التأثير الموجودة في الفقاع ، أو علاج الشبهة الموضوعية بالكشف عن وجود الاسكار ، ولا تستفاد منه نجاسة الفقاع عندئذ ، لأن النجاسة على هذا المبنى ليست من احكام طبيعي المسكر ، ولا معيّن للاحتمال الاول في مقابل الثاني ، بل هناك ما يشهد للثاني ويعززه ، فان التعبير بانه خمر مجهول ، يناسب

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٥ من ابواب الاشربة المحرمة .

(مسألة ـ ٤) ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ، ليس من الفقاّع[1] ، فهو طاهر حلال .

التطبيق الحقيقي لا العنائي الانشائي . وكذلك التصغير في قوله : « خميرة » فإنه لا يناسب التطبيق الانشائي ، ويناسب التطبيق الحقيقي وبما يشهد أيضاً للتطبيق الحقيقي ، التأكيد في مثل قوله : « هي الخمر بعينها » ، فانه يناسب القضية التي لها صدق وكذب ، وكذلك التعبير باستصغار الناس لخمرية الفقاع ، فإن التطبيق لو كان انشائياً ، لا يعبر عن شيء خارج نطاق الانشاء ، فما معنى فرض استصغار الناس له .

وقد تلخص مما تقدم ، ان الفقاع مسكر ، ونجاسته تتوقف على اثبات نجاسة كل مسكر .

(١) لان الفقاّع ، ما اتخذ من الشعير على وجه مخصوص ، كما عبّر الماتن في المسألة السابقة ، فليس كل ماء شعير فقاّعاً . والظاهر ان ما يميز الفقاع عن ماء الشعير الطبي ، هو الغليان بنفسه ، المساوق لصيرورته مسكراً ، وهذا هو الضابط ، فاذ لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا موجب للحكم بنجاسته ، لا بلحاظ ادلة نجاسة طبيعي المسكر ، ولا بلحاظ الروايات الخاصة المتقدمة في الفقاّع .

اما الأول فواضح ، واما الثاني ، فلما عرفت ، من اختصاص الفقاع المغلي بنفسه ، المساوق للاسكار .

ثم لو قيل : بان الفقاع يشمل حقيقة غير المسكر أيضاً ، فقد يتوهم حينئذٍ ، امكان اثبات نجاسته بالروايات المتقدمة ، التي تطبق عنوان الخمر على الفقاع ، بدعوى التمسك باطلاقها للفقاع غير المسكر أيضاً .

ولكن يندفع ذلك ، بان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع : ان

كان بالمعنى الاعم ، وهو طبيعي المسكر ، فيلزم من شمول الفقاع المطبق عليه للمسكر وغيره ، الجمع بين التطبيق الحقيقي والتنزيل العنائي في حمل واحد ، لان حمل العنوان على المسكر من الفقاع حقيقي ، وعلى غيره عنائي ، وهذا الجمع ، حتى لو كان معقولاً ، لا يمكن اثباته بالاطلاق ، لما فيه من العناية ، وإن كان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع بالمعنى الأخص ، وهو المسكر العنبي ، فالحمل عنائي على كل حال ، حتى بالنسبة إلى المسكر من الفقاع ، فلا يلزم من اطلاق الفقاع للمسكر وغيره ، الجمع بين الحقيقة والعناية في حمل واحد ، غير ان العناية المقدمة لحمل الخمر على المسكر ، من الفقاع ، عناية عرفية ، وهي مشابهة للخمر في اظهر الخصائص ، واما عناية حمل الخمر على غير المسكر ، فهي غير عرفية ، وترجع إلى مجرد الادعاء والتنزيل التعبدي ، وحينئذ ، تكون عرفية العناية الاولى بنفسها ، مانعة عن انعقاد الاطلاق بنحو يشمل الفقاع غير المسكر أيضاً . وفي بعض الروايات ، ما يدل على الحلية والطهارة في فقاع غير مسكر .



المحتويات



